
中國經學辭典大全

# 中國哲學辭典大全

韋政通主編

水牛出版社印行
世界图书出版公司

# 中國哲学辞典大全

主编：韦政通

*

世界图书出版公司重印
北京朝阳门内大街137号
燕郊印刷厂印刷
新华书店北京发行所发行　各地新华书店经售

*

1989年2月第一版　开本：850×1168　1/32
1989年2月第一次印刷　印张：28.625
ISBN 7-5062-0274-3/B·I
定价：17.60 元



1989

## 主編及撰稿人　韋政通

### 其他撰稿人簡介：

| | |
|---|---|
| 陳榮捷 | 歷任夏威夷大學哲學系教授、系主任，達慕思學院教授、文科主任，徹談慕女子學院講座教授，哥倫比亞大學中國思想教授，中央研究院院士 |
| 余英時 | 耶魯大學歷史學系講座教授，中央研究院院士 |
| 霍韜晦 | 香港中文大學哲學系講師 |
| 王　煜 | 香港中文大學哲學系講師 |
| 王讚源 | 國立師範大學國文系副教授 |
| 李紹崑 | 美國賓州州立愛丁堡大學心理學系教授 |
| 梁榮茂 | 國立臺灣大學中國文學系教授 |
| 秦家懿 | 加拿大多倫多大學宗教系教授 |
| 項退結 | 國立政治大學哲學系教授、系主任 |

# 序　言

1977年，好友劉福增教授正與臺大幾位同人合資經營出版社。在此之前，我曾爲該社編了十冊《中國哲學思想論集》，同時他們還想爲學術界出版一點有用的好書，福增問我有無出版計劃，我建議他們出一套《中國文史哲大辭典》，自願擔任哲學部分的主編，並擬了一份計劃書。我的建議經該社同意，隨即進行約稿工作。最先答應撰稿的，是老友霍韜晦兄，他精研佛教哲學，在這方面是我心目中唯一理想人選。稍後又請韜晦代邀王煜教授撰道家部分，也很順利。王氏對東西哲學的興趣很廣博，對道家哲學功力更是深厚，曾發表相關論文數十篇。

這一年冬天，我爲余英時教授新著《歷史與思想》寫了一篇長的書評，余教授在美國看到給我來信，我趁機向他邀稿，希望能爲辭書寫清代思想部分。余先生回信：「承邀弟參加《中國文史哲大辭典》之撰寫，心感無既，此事弟曾細加考慮，確爲當前有價值之構想，原則上弟願意略獻棉薄，助先生完成此一大工程」。這封信在當時對我是一鼓勵。翌年七月，余氏來臺北出席中央研

中研院士會議，我們在圓山大飯店首次會面，談起辭典事，余先生提議邀請陳榮捷教授。陳教授是國際聞名的中國哲學專家，在美國執教四十餘年，聲譽卓著。我因與陳教授素無往來，雖曾想到，但不便貿然寫信約稿。既經余先生提議，遂決定鼓勇一試。第一封函信遭到委婉拒絕，並列了一年的工作表，以無時間作為理由。信中提到曾看過我的幾本書，並推許我的《中國哲學辭典》，說是可以媲美朱子門人陳北溪的《字義》。我不是一個遇挫折就輕易退縮的人，我也深深知道這部新辭書宋明理學是最吃重的部分，當今有關學人中，恐非陳教授莫屬。他一生從事理學的研究，態度客觀，無門戶之見，這一點就辭書而言，極為重要。我既然決定主編一部新辭書，如果邀不到陳教授的稿子，就是對讀者沒有盡到責任。於是基於下面兩個理由，決心再試：第一，我既憑一人之力編過一部《中國哲學辭典》，再編一部同類的書，在能力上應可獲得信任；第二，既已為英語世界的讀者工作數十年，也該讓中國的讀者能有機會享受其研究成果。一個以弘揚中國哲學為終身職志的學者，豈能厚彼薄此？信中我特別說明，時間上我能等。第二次回信，同意撰稿。從此常通信，1980年陳教授來臺出席院士會議，我們一見如故。

陳教授以八十高齡，為本書寫了近十八萬字，約佔全書三分之一。除編者之外，撰稿次多的是霍韜晦、余英時兩位先生，三人合計，已超出五分之三。據我所知，三位先生在他們所撰寫的領域裏，都是不做第二人想的。其他幾位被邀請撰稿的學者，也無一不是所撰專題的專家，李紹崑教授精研墨子，曾以墨子的教育體系做博士論文，國人一般研究墨子者，多半限於傳統或國內的資料，李教授對日本、歐美之有關著作，蒐求甚勤，如數家珍

。秦家懿教授乃陽明學專家，有英文專著，所撰「陽明思想述要」一條乃長文，對陽明「四句教」有獨到的見解。梁榮茂教授在臺灣大學教與漢代思想有關的課程，出版專著多種。王讚源教授的碩士論文是《韓非與馬基維利比較研究》，近年在師範大學教中國思想史。項退結教授的專長本是歐洲傳統哲學，兼通近代西方各大思潮，對存在主義哲學的紹述，很有貢獻。近年頗注意中國哲學，並發表專文多篇，蒙他寄贈《中國哲學對人的思考》一長文。過去祇有羅根澤寫過一篇《古代發現"人"的歷史》，至荀子而止。項先生的文章從先秦寫到宋明，乃此一論題僅見之作，故請就原文加以凝縮，為本書撰「人」一條。

當初編者約稿時，雖附有撰稿注意事項，但撰稿人享有充分自由，在指定範圍內，不但條目自定，究以何種方式撰寫，亦任作者自擇，但求內容能精彩，不求形式的劃一。因此各條文有寥寥數百字者，亦有長篇大論，可謂多彩多姿，各極其妙。其中尤以余英時教授所撰清代學術思想部分最為突出，雖僅七條（包括「從尊德性到道問學」、「經學與理學」、「經世致用」、「聞見之知與德性之知」、「博與約」、「義理、考據、詞章」、「六經皆史」。），卻達五萬言。這七條無一不是此時期思想史上的重要論題，他採取觀念史的處理方式，將這些論題予以系統的敍述，重要思想家與思想流派則分別繫於各論題之下。這個方式不但能凸顯清代學術思想的發展主流，且使各論題之間皆具內在的關聯。因限於辭典性質，不得不使各條分散，讀者則宜集中閱讀。

全書約稿工作定了之後，原先接受此計劃的出版社卻結束了營業，結果使原始構想中的文史兩部分未能進行。我負責的哲學部分，稿子既已約定，就不能不負責到底。近年臺灣經濟不景氣

，出版界出版新書的數量銳減，大部頭的新書出版更難。最後商請彭誠晃先生，我的書多半由他出版，他信任我，終於能使這部辭書問世，距最初起念構想之日，已整整六年。

這部辭書的書名考慮了很久不能定奪，由於撰稿人各自處理的方式不同，很難找到一個大家都能同意的名稱。最近寫信向陳榮捷教授請教，來信說：「寄往兄處文字，寫在若干時間以前，今冷眼看之，敢謂材料不錯，幾乎每篇自成一文，蓋此書已超辭典層次，而實百科全書之流，故命題不宜自貶，故捷謂最好于仁台獨力成書之《中國哲學辭典》名目下多加兩字如『大全』、『詳說』之類，既可兩書互異而又相同，豈不美哉」。出版人與我皆接受此建議，加「大全」兩字，遂定爲今名。

最後我要向所有參加本書撰稿的學者，致最誠摯的敬意，沒有他們犧牲奉獻的精神，此書絕不能成。此外，王讚源教授爲書名找名家題字，梁錦潮同學幫忙校對，洪嘉鴻女士協助編製索引，均一併誌謝。

韋政通

一九八三年七月四日於新店容石園

# 凡 例

㈠**範圍** 本書包括下列各部分：先秦儒家、墨家、道家、法家、陰陽家，漢代思想、魏晉玄學、佛教哲學、宋明理學、清代思想。其中漢代部分較簡略，宋明部分最詳盡。

㈡**條文** 全書共二八四條，包括哲學術語、哲學問題討論、思想史上長期爭論的課題，以及部分人物和典籍。其中先秦儒家與宋明理學，因撰稿人不同，而二者之間思想上關聯又特深，因此不可避免地出現若干重複的條目，如「仁」、「性」、「禮」等，爲此，條目上特標明時段，以便區分。此外，儒家、道家皆說「自然」，佛家義的「智」與儒家義的「智」不同，陽明「四句教」與佛家「四句」有別，也一一加以標明。

㈢**參考文獻** 本書大部分條文之下，均列有參考書目，包括中文、日文、英文。中文部分，民國以後有關中國哲學思想的重要著作，大半已備於參考文獻之中。

㈣**索引** 爲便利讀者翻檢，本書提供三種索引：㈠是按國語注音符號次序排列的全部條目，不習慣用注音的讀者，可用索引

(一)及(二)，其中條目則是按筆劃排列的。(一)包括全書人名。人名中有條文者，以方體字排。爲節省讀者精力，書中不同條文中，凡涉及某一人物的事跡、觀念和思想，皆按出現頁數之先後予以提要，列於該人物之下，不過以哲學史上比較重要，且出現次數較多者爲限。佛教部分以討論哲學問題爲主，不重人物；道家部分以解釋術語爲主，重要人物都有單獨條文，彼此涉及者不多，故免。(二)乃綜合性索引，不但包括全書所使用的哲學名詞及一般術語，也包括人名以外的所有條文標題。條文標題概以方體字標明

# 中國哲學辭典大全

## 目　　次

# 一　畫

## 一

道家所用「一」字，只有兩個獨特涵義——天道與元氣。因爲道是既統一且唯一的宇宙原理之整全，所以「一」可代表天道。《老子》10章「載營魄抱一」，22章「聖人抱一爲天下式(楷模)」，39章「昔之得一者，天得一以清，……侯王得一以爲天下貞(正)」；以及《莊子・天地》「通於一而萬事畢」、「有一而未形」，《繕性》「反(返)一無迹」，甚至《大宗師》「寥天一」的「一」，都指天道。《繕性》又說：「古之人在混芒之中，……人雖有知，無所用之，此之謂至一」。此「至一」表示政治的化境「無爲」，與道相通。「無」亦可指道。《老子》42章云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。一是渾沌未分化的元氣，二是天地，三是陰、陽和三種氣(質能matter-energy)。道教徒如河上公將《老子》「抱一」的「一」解爲「道之所生，大和之精氣」。又釋《老子》「得一」的「一」爲「無，道之子(所產生的精氣)」。明代唯氣論者王廷相(1474—1544)及呂坤(1536—1618)將《易經・繫辭上傳》的「太極」理解爲元氣或「一」，但是否定超越的道或理或太極能生物理的元氣。傾向唯心論者相信「道生一」(道家)或「理生氣」(儒家)或超越的「太極生兩儀」(陰陽)。傾向唯物論者執持「一生二」或物理的「太極生兩儀」，否定「道生一」或「理生氣」，視道或理爲無力創造物質的自然規

律。道家又常用「一」字指謂精神專注凝聚，可能影響荀子主張認知心必須虛壹而靜。《莊子・齊物論》倡「天地與我並生，而萬物與我爲一」；此「一」詮表玄同冥契，啓發了僧肇《涅槃無名論》說「天地與我同根，萬物與我一體」。（王煜）

**參考文獻：**⑴鄭成海：《老子河上公注斠理》，臺北，中華，1971。
⑵馮友蘭：《中國哲學史新編》頁 261．377。
⑶汪奠基：《中國邏輯思想史》。
⑷錢鍾書：《管錐編》，第一册，頁 2。

# 一心三觀

天臺宗的重要觀念之一，指於一念心中對存在自身可以有三種觀法；又名圓融三觀，不可思議三觀，不次第三觀。三觀是：觀空、觀假、觀中。在實踐時，這三觀是有先後次序的，名爲次第三觀：以一切智觀空，道種智觀假，一切種智觀中。到最後三智一齊呈現，而知存在爲「即空即假即中」，就是一心三觀。據說，這種觀法創自北齊禪師慧文（生卒不詳），經慧思（公元 515—573）而傳至智顗（公元538—597），由智顗注入新的內容和其他觀念配搭起來，而成一圓教觀法，一方面代表天臺宗的創造，一方面用作批評、判分其餘各教義理的標準。

從歷史觀點看，天臺宗的思想是從《般若經》系統來的。《般若經》首先認定：最高眞實（勝義諦）非感官經驗對象，亦非語言對象，唯有般若智可以得證（→般若）。當般若呈現時，經驗上的一切法便消解，一切依個人觀點而成就的知識都撤離，而歸向客觀存在自身，這也就是般若不捨諸法、不著諸法的妙用。經此渐

解之後，我們可以深切感到所有一切對於存有的討論都是主觀的認識心靈挑起的，說有說空都歸於執，其實存有自身何嘗如此？這一個意思在《般若》系統中，當以《維摩經》的表現最爲徹底。《維摩經》說一切法皆以無住爲本，而無住即無本，這就把人生所面對的種種法(亦即種種執)從根上化掉。然而，此一化解是先設定客觀存有自身的離言性纔有可能，一切對「有」的討論皆被超越。而在對「有」的討論中，基本上不離空有的對立形式。由空有的對立，必引致對立的消解。這就是「中」。因此在語言上，在思維上，空、假、中必然次第開出，以討論存有。龍樹的《中論》即最先表達這一意思。《中論》云：「因緣所生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義」(《觀四諦品》)。原來意思，先指出在緣生狀態中的法，既不可說有(緣生無自性，此即爲空→空)，亦不可說無(有緣生之法可被經驗，由此產生假名)，因此應予雙遣。這個「中道」，是一個雙遣的中道。但智顗把這一雙遣的意義翻轉下來，改成一互相交遍圓融的關係。因爲智顗認爲：客觀存在是不能分割的，空、假、中祇是我們對它的觀法，無論我們在思想上如何升進，或使用何種形式概念，都是論謂同一的對象。就就對象言，它是三者相即，三個概念都同時掛在它身上，一體籠罩。所以說「即空即假即中，雖三而一，雖一而三」(《摩訶止觀》卷一)，這就是圓融三諦，代表了天臺宗對存有的觀點。從上文的敍述，這一個觀點來自《般若》、《中觀》系統是顯然的。

由圓融三諦，便可以在主觀上開出一心三觀的禪法。依智顗，任何一法都可以這樣「即假即空即中」的觀它。這種觀法，在時間上是無分先後，在格局上是包含著對立、統一(用智顗的話來說，就是「非縱非橫，如伊字三點」)，所以不能單說觀空或觀

有。它是雙觀，而且不止是平面的空有對立的雙觀，還有上下交偏的雙觀，即對立而超對立。這樣的一個觀法，根本不能以理性形式分解。「即假即空即中」的語言，正顯示了其中的弔詭性，所以智顗改名曰「圓觀」，目的即在絕一切分解之路，如此方能與三諦圓融的客觀眞實相應。

依此原則，智顗於是把一心三觀的內容重加鋪排，使各種理(空、假、中)於一心中得，各種惑(見思惑，塵沙惑，無明惑)於一心中破，各種智(一切智、道種智、一切種智，或說三眼：慧眼、法眼、佛眼)於一心中起，各種德(般若、解脫、法身)於心中成，於是成一三觀、三諦、三智(或三眼)，以破三惑，成涅槃三德之論。若各別言之，空觀觀空諦，破見思惑，證一切智(或慧眼)，成般若德；假觀觀假諦，破塵沙惑，證道種智(法眼)，成解脫德；中觀觀中諦，破無明惑，證一切種智(或佛眼)，成法身德。但圓教精神，正是要把這些內容全部納入一念心中而起觀：一方面觀空，一方面觀假，由此雙觀而顯中道，亦即是由此雙觀而破無明，以成最高之智慧。所以三即一、而一即三。諦、智、惑、眼、德都不能各自獨立而祇是思想上的入路，但不論何種入路都是雙收雙遣而成一不縱不橫的關係，結果非達於圓觀不可。智顗之所以進於龍樹，正在於此：他不是撥對立而見空，而是即對立而顯中道。這可說是印度般若精神升進之極之後，再向現實而翻轉。不過在入路上，由於圓觀是超理性思議之境，所以必須先用般若精神破盡一切法，絕一切執，這樣纔能見圓教之立，使各種觀法、各種實踐不成隔別(隔別，即使涅槃三德成爲次第，此即別教)，這也就是智顗在展示一心三觀的結構之前，先說不可思議境的原因(一念三千)。　(霍韜晦)

**參考文獻**：(1)唐君毅：《中國哲學原論・原道篇》卷三，新亞研究所，1974。
(2)牟宗三：《佛性與般若》(下)，學生書局，1977。
(3)霍韜晦：《絕對與圓融》，聯經出版事業公司，臺北，排印中。
(4)安藤俊雄：《天臺性具思想論》第二、三章，法藏館，京都，1953。此書有演培中譯本，《諦觀全集》卷卄一收。
(5)安藤俊雄：《天臺學》，平樂寺書店，京都，1968。

# 一本

中國哲學裏的一本說，最早由孟子提出:「且夫天之生物也，使之一本，而夷子二本故也」(《孟子・滕文公篇》)。孟子用一本的觀點批評墨家的兼愛說，以爲墨徒夷子以他人之親與己親等的想法是二本。就墨學而言，這不算是客觀的批評，也缺乏同情的了解。墨家主張兼愛，不是依據面對面的家族團體，古代的墨團，近於現代社會學裏所說的次級(Secondary)團體，成員集合在一起，是基於相同的志趣或共同的理想，其中個人與團體之間，必須有一普遍性的倫理標準，才足以維繫團體的合理關係，兼愛就是爲了適應這種需要而產生的。就墨學中兼愛、尙同、天志所發展的體系而言，要建立一本說並不難，祇是一本說的意義與孟子不同。

僅由「且天之生物也，使之一本」這種近乎西方哲學中一元論

(Monism)的話，很難看出它的確定意義。如從孟子盡心知性知天的道德形上學的理路看，這「一本」應是指創生萬物的道德實體。這方面孟子僅開其端緒，《中庸》、《易傳》才有較大的發展，後世哲學家中能集其成，又能扣緊一本之義做充分發揮的，是程明道(1032—1085)。牟宗三先生對明道的一本論，有極詳細的疏解，指出明道乃「圓頓境之一本」論，爲「圓頓之教之型範」。

一本、二本的觀念，魏晉南北朝亦有其說，先是用之於儒、釋、道三教本末之爭，後來又用於會通釋、道，湯用彤說：「又一本之說，玄學佛法之所同信，魏晉以來，玄談佛法所求者道。道一而矣」。（韋政通）

**參考文獻：**⑴牟宗三：《心體與性體》第三部分第一章，1969，臺北，正中書局。

⑵湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十三章《本末之爭》一節，1962，臺灣商務重印。

# 一以貫之

一以貫之在《論語》裏曾出現兩次，一次孔子把他對「道」的想法告訴曾參：「參乎！吾道一以貫之」。曾子聽了沒有表示什麼意見，走出孔子房間後，其他的弟子因聽不懂孔子這話的意思，就問曾子，曾子說：「夫子之道，忠恕而已矣」(《里仁篇》)！

另一次見於孔子與子貢的對話中：

孔子：賜也，女以予爲多學而識之者與？

子貢：然，非與？

孔子：非也，予一以貫之。(《衛靈公》)

後面這次對話中，雖然少了一個「道」字，意義應與前次相同

。曾子以忠恕釋一貫，僅就記載而言，實在仍沒有把意思說淸楚，如當時有人再追問一下，或是請老夫子自己解釋一下，就不必苦煞後人費心猜測。孔子的弟子缺乏追問的習慣，祇知道做唯唯諾諾的反應，這樣旣使孔子得不到發揮他高見的機會，更使後生小子在老師面前祇學習聽訓，而不知如何動腦筋去問難。《論語》的對話方式，對中國讀書人不求深解的習慣可能有些影響。

一以貫之，劉寶楠(1791—1855)以爲「自漢以來不得其解」。這等於說孔子出了一個謎題，却沒有留下謎底。歷來學者多半在曾子的解釋上打轉傅會，却忽略了孔子在「賜也，女以予爲多學而識之者與」的話中已提供了解謎的線索，孔子不希望弟子僅以爲他是位博聞强識的人，言下之意似表示在他的博學中仍有其統緒，仍有一個導性的原則貫串其間，由此去推想一以貫之的意義，雖不中亦不遠。

根據這個了解，歷來的註釋中，王弼(226—249)的可能最接近孔子原有的想法，他說：「貫猶統也。夫事有歸，理有會。故得其歸，事雖殷大可以一名舉；總其會，理雖博可以至約窮也」。(皇侃：《論語義疏》引)朱熹(1130—1200)《注》：「貫，通也。聖人之心，渾然天理，而泛應曲當，用各不同」。這是從聖人境界上說，納入孔子與子貢的對話中去了解，顯然是不當的解釋。

（韋政通）

**參考文獻**：毛子水：《一以貫之解》，見《中國學術史論集》(一)，1956，臺北，中華文化出版事業社。

## 一切法

「法」的意義在這裏是指存在，或存在事物(→法)，一切法便

是存在事物的總名。在佛典中，一切法有時亦稱為「萬有」；「有」，梵文"bhāva"，即是存在。

關於一切法的內容，原始佛教以來一向有三種說法，名為三科；這就是五蘊、十二處、十八界。這三種分類，基本上都是從主客關係着眼的，即一方面是主體的存在，一方面是通過主體來把握的客體的存在，所以一切法中，並無純客觀的存在自身，這是蘊、處、界分類的特色。

不過，五蘊一科，主客對列的意義最先並不明顯，因為作為對象意義的存在只有色蘊，而作為主體的精神活動或心理活動的存在卻有受、想、行、識四蘊，不能對等。復次，蘊(skandha)的意義是積聚，(舊譯為「陰」，取內聚不揚之義，意思與蘊同)，即五種成素，所以許多學者解釋五蘊，認為這只是對生命存在的分析，先把生命分析為肉體與精神兩種現象(即名、色)，再在精神現象(名)中開別為四。必須承認，這種看法是合乎原始佛教的精神的，因為原始佛教所關注的問題是生命的存在問題，而不是世界的構造問題。但是「色」(rūpa)的觀念，在印度傳統中原來亦非肉體意義，而是指形相，即與「名」對應的存在；「名」依「色」而立。如《廣林奧義書》中說世界創造時，一切本無分別，因名、色而起差別。有此「名」者，即因其有此「色」(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad I-iv-7-)，所以「色」有對象意義，主體依之而起種種反應，這就是受、想、行、識四蘊的由來。由此可見，把「色」了解為肉身，是原始佛教的特殊用法。

其次，在屬於主體活動的四蘊中，受(vedanā)是指苦、樂等感受作用(舊解為領納)，由接觸客體而起的情緒反應。想(saṁjñā)是對對象所呈現的形相的收攝(舊解為取像)，略近於西方哲

學中的表象作用；通過此步，然後可以產生名言概念。行(saṁskāra)是在受、想之後所引起的發施動作的意念作用(舊解爲造作)，由此而起業(業的性質由心的活動出，所以廣義而言，行可包括其他的心理活動在內，後也即於此分析出種種心所來→行、心所)。識(vijñāna)則是對對象的認識和判斷作用(舊解爲了別)；論程序，應由想引生，至此即代表一認知活動的完成。

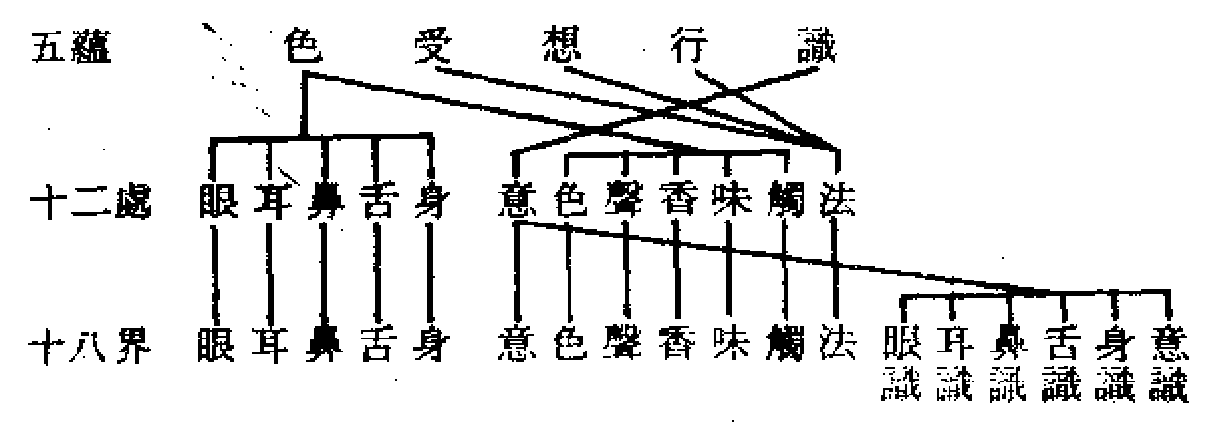
如上分析，五蘊的意義原在強調主體與客體發生關係時的種種反應，不一定爲個人存在的代名詞，不過由於主體有這些反應，主體自身亦是一形相的存在(色蘊)。所以五蘊亦可視爲個體的構造，並在常人眼中產生出自我的觀念來，所以五蘊亦名五取蘊(取是執義)，由五取蘊觀念的產生，五蘊的存在便被對象化了。

其次是十二處的分類。和五蘊比較起來，十二處的主客對列關係十分清楚：從主體上說，對象世界的進入有六個地方，這就是眼、耳、鼻、舌、身、意，合稱內六處；從客體上說，通過內六處以進入主體的對象亦只有色、聲、香、味、觸、法六種，這就是外六處。「處」(āyatana)，舊譯爲「入」，意思就是所入之地及所入之法(梵文 ā-yat 有進入之義，接尾詞 ana 指活動者，引申爲處所及狀態)。由於內六處是指所入之地，所以亦名爲根(indriya，喻能生、能取之能力)；外六處是所入之法，所以亦名爲境(viṣaya)。復次，這六種主客關係應分爲兩層：一、眼、耳、鼻、舌、身所取的色、聲、香、味、觸的世界，可說是感官經驗層，這些都是色法；二、意根所起，是心理活動層，作爲心理活動對象，包括所知、所想、所感、所慮等方面，所以用一寬泛的法處概念統括。

承十二處的分類再進一步分解的，是十八界，即在六根、六

境之外，再補進六識。主要的理由，是因爲六根原來只是表外境的所入之地，未能說明主體對客體的認識和判決。若扣緊所入之地言，則內六處除了意根之外，其餘五根仍是色法(原始佛教典有時說之爲淨色，即一種透明的微妙物質，而非心的活動。所以原始經典中，談及心對外境的反應，在六根、六境之外，更進而提出六觸、六受、六想、六思、六愛、六尋、六伺等活動來。這些活動固然亦可以說是屬於意處，但如此在感官活動層便缺乏了認知對象的精神作用，所以補進六識而成爲十八界(界的意義，梵文"dhātu"，有領域和質素的意思，因用作分類之標準)。

以上三科，可以互攝如下：




部派佛教以後，一切法的內容漸起變化：首先是對人的內心活動了解漸多，另成「心所」(caitasika)一域。其次是經驗界普遍概念與超越於經驗現象的存有界的發現。前者名爲心不相應行法，如生、住、異、滅之類(→不相應行法)；後者名無爲法(asaṁskṛtadharma)，如眞如、涅槃(→眞如)。於是，法的領域擴大，據說一切有部(sarvāstivādin)分類組織的結果，有五位七十五法。如下：

一、色法(十一)：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色境、聲境、香境、味境、觸境、無表色(→無

表色）

二、心王（一）

三、心所法（四十六），內分：

大地法（十）：受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地

大善地法（十）：信、勤、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸

大煩惱地法（六）：無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉

大不善地法（二）：無慚、無愧

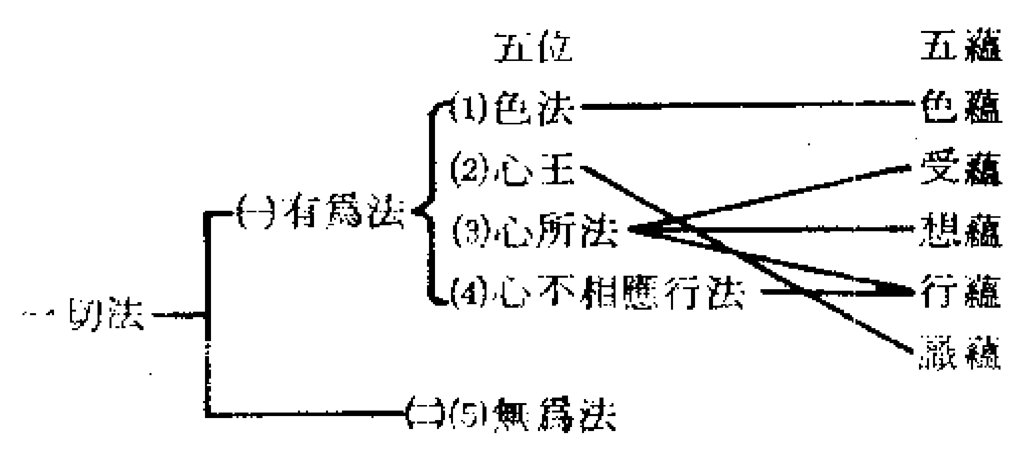
小煩惱地法（十）：忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍

不定法（八）：惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑（後四目據普光《俱舍論記》說）

四、心不相應行法（十四）：得、非得、衆同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身

五、無為法（三）：虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為

以上五位七十五法，與五蘊一切法的相攝是：



不過，依有部立場，是把這七十五法視作獨立的存在來處理的(→二諦)。到唯識家興起，提出「識變」(vijñāna-pariṇāma)的觀念，才把一切法收歸識(→唯識)。同時，唯識宗對法的分類亦更繁複，如心王開為八識(→心意識)，心所法增至五十一(→心所)，心不相應行法增至二十四(→不相應行法)，無為法亦增為六(→眞如)，只有色法維持十一目，但易無表色爲法處所攝色(→色)，於是總爲百法(按：在唯識之前，《成實論》已增至八十四法，可視爲一過渡時期的思想)。雖然在存在的本質上，七十五法與百法不同，前者是實在論式的，後者是觀念論式的，但都是試圖總攬一切存在而開列出一張存在的範疇表來。（霍韜晦）

**參考文獻**：⑴木村泰賢：《小乘佛教思想論》，1937；有演培漢譯本，《諦觀全集》卷20收。
⑵舟橋一哉：《原始佛教思想の研究》，法藏館，京都，1952。
⑶櫻部建：《俱舍論の研究》，法藏館，京都，1969。
⑷The Stcherbatsky, "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the wond Dharma", London, 1923。

# 一念三千

天臺宗的重要觀念之一，亦是智顗(公元538—597)個人的創說。一念的意思是指日常生活的一念心，智顗認爲：在此一念心中，即具三千法。三千蓋爲存在全域的代名詞，不過它的提出

亦非泛說，首先依《華嚴經》說有六凡(地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天)四聖(聲聞、緣覺、菩薩、佛)十法界，每一法界彼此互具，即成百法界；百法界中，依《法華經》說每一界都有性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等十如是(→十如是)，合起來便是百界千如；此千如再配以《大智度論》所說三世間(衆生世間、國土世間，五陰世間)，便成三千世間。至於「具」的意義，並非僅從當前一念心之境爲心之所具上說，而是從三千法之任一法，皆可化爲此一念心之所具上說。關於此，智顗先引《華嚴經》之《夜摩天宮品》偈意云：「心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造」。由此以明境依心起，三千法亦依心起。但是，若眞據此以爲一切法眞依心起，於是主張心生一切法，或心含一切法，便是有執，而不能證入最高的存在。因爲心不能執爲實有，三千法亦不能執爲實有，所以智顗在提出一念心之後，即施予四句推檢(→四句)，以見此心不可得，三千法亦不可得，於是無者可以有，如三千法中之任一法，雖不爲此當前一念心之對象，但仍可以有；而有者可以無，如心與三千法皆如幻如化，而當體即空。這種有無双照，經對消之後，於是使心與三千法的關係成爲一不可解、不可思議的存在，而與當時流行的講法對破。按當時流行的講法，有《地論》的法性依持說，即以如來藏佛性(即法性)爲眞妄依持，又有《攝論》的黎耶依持說，即在如來藏外，別以阿黎耶識爲依持。故成佛之事，在前者是眞性(心)之顯現，可名爲眞修，在後者是依種種緣而實踐，可名爲緣修。再依此推論，眞修之心、法關係是心具(生)一切法，緣修是緣具(生)一切法。智顗認爲，這兩家都是一偏，實質上是既不可以心具說，亦不可以緣具說(尚有共具說與離具說，依上文之四句精

神亦須破）。由智顗對《地論》、《攝論》二家之破，即可知欲替三千法尋求一生起根源是不合理的，徒然成爲一新的執着，還須捨棄。所以一念三千的義理再進一層，是不可通過因果、前後的思維格式來把握的，即此便是心具三千，不可說，不可分析，所以智顗又稱之爲不可思議境。

不過，若依上文分析，則一念三千之境雖說爲不可思議，而實際上是經過了許多辯證的思議方能達致。略加整理，即可發現智顗的方法是：一、心境對立（《法華玄義》卷二所謂「根塵對立，一念心起」），這是依現實上的心境關係說，推之亦可說是境依心有；二、境之有無對立，可以互相轉化，由有而無，由無而有（亦即隱顯關係，《摩訶止觀》卷五所謂「雖不可見，不得言無，以智眼觀具一切性」），這就把三千法中的任一法都辯證地轉具於當前一念心中；三、一念心之有無對立，若對此一念心起執，即不見其爲空，而尚有無明；若說其爲無，則不能解三千法之立。由此必須双觀有無，以見一念心之有無亦爲不可說，語言皆因用而有（《摩訶止觀》下文舉爲人悉檀、對治悉檀，即是此意）。若最高之境界，終日說與終日不說是完全一樣的。這就把一念心與三千法的關係推入不思議境。衆生能修此觀法，即可於一念心中而双觀空假，契入中道，以至舉手投足，皆是佛性了。

據上所說，則智顗一念三千的精神在即當前存在而見其爲圓融中道（名爲不但中→中道），處處以一心三觀之理來双照，所以起點雖是一念心之對境，但同時辯證地曲成一切法。智顗之後，唐、宋的天臺宗人對一念三千的理解轉向客觀存有方面着眼，認爲一念三千是法性上事，若說心具三千，則佛亦應具三千，衆生亦應具三千，以心、佛、衆生，三無差別故。究極而言，即是理

具三千。再進一步，從客觀法性與無明不二，無明亦應有善，而法性亦應有惡，所以理具三千即是性具三千，佛不斷性惡。此即天臺六祖湛然(公元715—782)所論(按：佛不斷性惡義已先見於智顗之《觀音玄義》，但在智顗系統中未見特出，至湛然始加強調→性具)。湛然之後，關於一念心的問題亦有爭論，宋代時，天臺的山家派認爲是指妄心，山外派則認爲是指眞心。妄心說的思路承自湛然，故被列爲正統，眞心說則認爲一念三千是一觀法，所以能觀此境以破無明的心應是眞心，在思路上無疑是受了華嚴宗的影響(→心意識)。（霍韜晦）

**參考文獻：**(1)唐君毅：《中國哲學原論・原道篇》卷三，新亞研究所，1974。

(2)牟宗三：《佛性與般若》(下)，學生書局，1977。

(3)霍韜晦：《絕對與圓融》，聯經出版事業公司，臺北，排印中。

(4)安藤俊雄：《天臺性具思想論》，法藏館，京都，1953。此書有演培中譯本，《諦觀全集》卷廿一收。

# 一乘・三乘

印度大乘佛教興起之後，與小乘佛教的關係一方面是對立，一方面是統攝。對立着重兩者之異(→二乘)，統攝則強調兩者可以化歸爲一，大小的區分祇是階段性問題。順後者思路，於是有一乘(eka-yāna)的觀念提示。

一乘即一佛乘(eka-buddhayāna)，意即大小乘，最後都是以

成佛爲其終極方向。從對立之方面說，乘有大小，小乘中又分聲聞乘（śnavayāna）和獨覺乘（pratyeka-buddhayāna 亦譯緣覺乘、辟支佛）。前者由聞佛陀的教法而修學，後者則自觀緣起之理，雖不親從佛受教，亦得解脫。但這兩類衆生，從大乘的觀點看來，都祇是關心個人目標，對衆生的苦未有承擔，所以必須有慈悲大願的人繼起，效法世尊的說法，以救度衆生，在自己實踐上進之外，兼能利他；這一類人就是菩薩(→菩薩)，也就是大乘種姓。於是在大小乘對立的時代，產生了三乘（trīṇī-yāna）：聲聞乘、獨覺乘和大乘。

初步看，三乘是對衆生的本質構造(→種姓)的分解，由於衆生的質素不同，於是分爲三類。然而，從大乘的觀點看來，這種分解不是絕對的，佛爲一大事因緣出現於世，目的就是要使衆生都能成佛，和他一樣到達圓滿究竟的解脫境地；這是他的救世本懷。依此本懷，他一定要教化衆生，使他們不要停留在不究極的解脫境界裡。他當引導衆生使之成佛，告訴他們成佛纔是終極理想。這一個觀點，主要是《法華經》提出來的。《法華經》主張「開決」三乘教法，意思就是要把三乘教法的眞正意趣開發出來，加以抉擇，以免他們誤認三乘的說法就是究竟。須知佛說三乘，完全是爲了相應於他們的能力、根機而設計的，這也就是方便（upāya）的意思，即作爲一種教化上的手段或方法。《法華經》說：「吾從成佛以來，種種因緣，種種譬喩，廣演言教，以無數方便引導衆生」，這就是方便。但佛的眞正意趣顯然不在方便本身，所以需要「開決」，把佛的眞意顯示出來。佛的眞意是甚麼？這就是使一切衆生皆能成佛的本懷。所以《法華經》聲言：「唯有一乘法，無二亦無三」(以上引文，並見《方便品》)。除《法華經》外，《勝鬘

經》亦強調這個觀念，說：「聲聞，緣覺乘皆入大乘，大乘者即是佛乘，是故三乘即是一乘」。(《一乘章》)這就把三乘都化歸爲一。依後世理解，這也就是「會三歸一」或「開權顯實」。天臺宗的圓教觀念，有一部份也是受此啓發而來(→圓教)。

不過，有關三乘與一乘的關係，後人的解釋不盡相同。這主要是受《法華經．譬喻品》所說的羊、鹿、牛三車與門外大白牛車的譬喻影響，引起大乘(大白牛車)是在三乘中抑在三乘外的問題，於是有三車、四車的爭論。大致說來，三論、法相主張前者，天臺、華嚴支持後者。在前者中，三論宗認爲一乘是實、二乘(聲聞、獨覺)爲權；但法相宗則相反，認爲三乘(聲聞、獨覺、菩薩)是實，一乘(不定種姓)爲權。在後者中，天臺、華嚴都主張三乘是方便之說，一乘纔是眞實說；但有關一乘的意義，兩家又有分別：天臺以爲會三歸一，此一即在三中而權實不二；華嚴則受《華嚴經》影響，以爲在終極境界中，依佛的心靈(眞心)而呈現的圓融無盡的境界，不可與依眞妄和合而起的境界混同(→緣起)；從佛境的實現上說，這是一切對立境界互奪兩忘之後方始呈現的絕對圓融境界，是衆生修行實踐的最後指歸，所以華嚴宗人將之稱爲別教一乘，意思就是絕對的、超越的一乘，而將天臺的以佛本懷來籠罩的一乘稱爲同教一乘(→圓教)。　(霍韜晦)

**參考文獻：**(1)《勝鬘經》
(2)《法華經．方便品．譬喻品》
(3)法藏：《華嚴一乘教義分齊章》
(4)牟宗三：《佛性與般若》(上)，第六章，學生書局，1977。
(5)坂本幸男(編)：《法華經の中國的展開》，

第一篇第五章，及第四篇第二章，平樂寺書店，京都，1972。

(6)稻荷日宣：《法華經一乘思想の研究》，山喜房佛書林，東京，1975。

# 二 畫

## 八卦

八卦是《易經》裏最原始的符號，其中易理(包括卦爻辭和《十翼》)都是用取象喻理的方法在這個基礎上繁衍而出。八卦的原始意義，大抵有三種推測，有人以它代表原始的文字，有人以爲它是生殖崇拜時代的遺物。另外，是一種很古老的了解，即認爲八卦是用於占卜的，占卜的目的在決狐疑，斷吉凶，從經文(卦爻辭)的本身就可以證明這一了解是正確的。占卜用現代人的眼光去看，祇不過是獲得心理慰藉的迷信罷了，但在上古它實代表文化活動的核心，《禮記‧表記篇》:「三代明王，皆事天地之神明，無非卜筮之用，無卜筮則禮樂不興」。這話雖可能祇是秦漢之際儒者的推測之辭，但作爲一種文化史的觀點，是十分可信的。

由於社會的進化，人間的事務漸繁，爲了適應這種需要，於是由八卦相乘，化爲六十四卦、三百八十四爻的複雜符號系統，這套符號系統就是先民最早用來解釋宇宙事物的工具。這一套解釋工具，在長期演變累積中，已涵有許多不同性質的意義系統，根據《說卦傳》的整理，這些意義系統可概括於下表：

| 八卦 | 乾☰ | 坤☷ | 震☳ | 巽☴ | 坎☵ | 離☲ | 艮☶ | 兌☱ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 卦象 | 天 | 地 | 雷 | 風 | 水 | 火 | 山 | 澤 |
| 人身 | 首 | 腹 | 足 | 股 | 耳 | 目 | 手 | 口 |
| 物象 | 馬 | 牛 | 龍 | 鷄 | 豕 | 雉 | 狗 | 羊 |
| 人倫 | 父 | 母 | 長男 | 長女 | 中男 | 中女 | 少男 | 少女 |
| 卦德 | 健 | 順 | 動 | 入 | 險 | 明 | 止 | 悅 |

《繫辭傳》:「八卦成列，象在其中矣」。有卦就有象，卦由奇偶之數組成，象寓於數，二者的關係密不可分，《十翼》中《大象》的義理即由象數的變化中引出。數有象數、有術數，術數本是預測人事禍福的方法，後來五行、曆譜、天文都包括在其中。象與數本是《易經》的基礎，所有的變化皆由此出，後來發展出所謂象數之學。在漢代象數、術數仍難分，到宋代清代，才成爲探究宇宙生成秩序的自然哲學。以八卦象徵人體，董仲舒(前176—104)的「人副天數」之說，蓋即由此而來。

八卦又可以象徵人類的家庭，因此有人倫的意義系統。傳統的易學家，在這個意義上很少發揮，吳森引用美國哲學家貝柏(Stephen Pepper)的根喻理論(Root-Metaphor Theory)，對這方面的意義做了新的闡釋。所謂「根喻」就是當我們想去了解整個宇宙時，往往從經驗界選取一種熟識的事實作爲了解宇宙之鑰，這個作爲了解宇宙之鑰的經驗或事實，便是貝氏所說的 Root-Metaphor。由於貝氏的啓發，吳森認爲《易經》宇宙觀的根喻就是「家庭」，乾坤兩卦是父母的象徵，其餘六卦便是三子三女，八卦代表着宇宙大家庭的基本成員，家庭的基本成員雖然不多，但

由於相互交感而孳生繁衍，兒孫可以瓜瓞綿綿。同理，宇宙大家庭的基本分子雖然只有八個，但八卦相乘化爲六十四卦，就可以代表生生不息的宇宙萬物。吳氏的結論是：《易經》的宇宙觀實在是家庭觀的引申和擴展，《易經》的作者們把家庭觀投射到宇宙去，把宇宙看作一個大家庭一樣，中華民族是家庭觀念最濃厚的民族，把宇宙看作一個大家庭，實在是我們民族思想一個很自然的趨勢。(政通按：《易經》裏包涵的宇宙觀，有前科學的宇宙觀、自然哲學的宇宙觀、德化的宇宙觀等，吳氏所說只是衆多宇宙觀裏的一種)。

卦有卦辭，每卦由六爻組成，卦爻辭屬於經文。戴君仁推測，這些卦爻辭原本是純術數的，它們的性質只如後世寺廟裏的神籤的辭句一樣，裏面取象的話，都可作多方面的解釋，而其取象的原因，有許多恐已無法究詰。(韋政通)

**參考文獻：**(1)戴君仁：《談易・易經卦爻辭的價值》，1961，臺北，開明書店。

(2)吳森：《從美國哲學看易經的宇宙觀》，見《比較哲學與文化》(一)，1978，臺北，東大圖書公司。

(3)韋政通：《從易經看中國哲學的起源》，見《中國哲學思想批判》，1968，臺北，水牛出版社。

## 八姦

《八姦》是韓非一篇文章的篇名。現存《韓非子》第二卷第九篇即《八姦》。「八姦」是指人臣成姦的八種方法。一、同牀：夫人、

愛妃因君王安居快樂的時候，或趁他醉飽的時候提出要求，事無不聽。人臣就以金玉珠寶賄賂她們使她們迷惑君王，達成姦謀。二、在旁：優笑侏儒，左右近臣，唯唯諾諾，最會察言觀色，先意承旨。他們與人主同進同出，最能改變君王心意。人臣拿金玉玩好賄賂他們，使他們改變君意，來達成不法的利益。三、父兄：側室公子、大臣廷吏，是人主愛重的。人臣拿音色子女賄賂他們，使他們代爲說話，以達成私利。四、養殃：人主樂美宮室臺池，好飾子女狗馬，這是人主陷於災殃的事。人臣盡民力來美宮室臺池，重賦斂以飾子女狗馬，以娛君心，亂君意，達到獲私利的目的。五、民萌：人臣散公財，行小惠，取得民心，使朝廷市井稱讚自己，來杜塞君王，達成私欲。六、流行：人臣求辯士，養說客，操縱輿論，破壞君王的聲望。七、威强：人臣聚養俠客，威脅臣民，製造假民意，來要脅人君以行私。八、四方：人臣結歡外國，挾外力以自重，脅迫君王，遂成己私。

韓非在《八姦篇》也提出防姦的方法。他說人君防「同牀」，要娛其色，而不使私請。防「在旁」，要使其身必責其任，不使多說。防「父兄」，要聽其言責其功，不令妄舉。防「養殃」，要知道貢物的來源，不使擅進退，不使羣臣度其意。防「民萌」，要親自處理有利於人民的措施，不使臣下行私德。防「威强」，要賞軍功，罰私門，不使羣臣行私。防「四方」，要拒絕諸侯不法的要求，不令臣下挾外力以自重。　(王讚源)

# 十如是

語出《法華經·方便品》：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相。所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如

是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等」。意思是說只有佛才能眞正了解事物的存在和因果變化的道理，所以亦只有佛纔能作恰當的解釋，使衆生得入。《法華經》這樣說，目的是點明佛有權、實二智，衆生完全可以以佛爲依（→一乘），因此竺道生（公元？—434)最先給予這一段經文的解釋，亦祇是從佛的智慧上說。及至慧思（公元515—573），纔把裡面的意義提升到本體（法性）的層界上來。

首先關於十法的內容解釋如下：

一、相——相狀、形相，(法的外貌）；

二、性——性質、屬性，(法的內容）；

三、體——相、性存在的主體；

四、力——主體所具有的潛能或能；

五、作——從主體顯現出來的作用或活動；

六、因——事物產生的直接條件；

七、緣——事物產生的輔助條件；

八、果——因緣和合所生的狀態；

九、報——酬報前生活動的狀態；

十、本末究竟——由相至報，諸法平等無別。

最後一項，實已點出諸法的存在性格，所以慧思讀來，認爲十法之前加上「如是」兩字，並非無因，用意即在說明這些相、性的存在都是眞實的，因此他要把這十項名目倒過來讀，都歸結爲「如」，變成：是相如、是性如，是體如……；又因爲內容恰有十項，所以「十如」象徵一圓滿的法界意義(然此說今已證明爲不可靠，蓋梵本《法華經》原文只有五項，古譯《正法華經》亦只有五項，鳩摩羅什將之增爲十種，很有可能是受到《大智度論》的影響。

《大智度論》云：「一一法有九種：一者有體，二者各各有法，三者諸法各有力，四者諸法各有因，五者諸法各有緣，六者諸法各有果，七者諸法各自有性，八者諸法各有限礙，九者諸法各各有開通方便」。見卷三二)。

到智顗(公元538—597)時代，十如是的解釋又有新的發展。智顗認爲慧思的讀法只說得一邊，原文實有三個讀法：一、歸結爲「如」，此即慧思所見；二、歸結爲法，此即經文原來所示；三、歸結爲「是」，讀爲相如是，性如是，體如是……爲什麼呢？智顗的解釋是：第一個讀法意在於空，第二個讀法意在於假，第三個讀法意在於中，三者同爲描述存有之詞，必須合起來方能知存有的眞貌。所以他說：「約如明空，一空一切空；點如明相，一假一切假；就是論中，一中一切中。非一二三而一二三，不縱不橫，名爲實相」(《法華玄義》卷二)。由此可見，智顗是以圓融三諦的觀念來解決十如是的讀法。

圓融三諦是解釋存有構造的觀念，在此觀念下，十如是所展示的十法一一即空即假即中；換言之，每一法都可以成爲圓觀的對象(→一心三觀)。不過智顗以爲十如是所舉的十法祇能算是一法界，未足以盡全法界的廣大內容，於是再配以六凡四聖及三世間的觀念，彼此互具，而成三千世間。這可說是整個法界的構造。但法界雖大，其存在亦祇是此三諦而爲當前的一念中所圓觀(→一念三千)。　(霍韜晦)

**參考文獻：**

(1)《法華玄義》卷二，《法華文句》卷三

(2)霍韜晦：《中國佛學的回顧》，《哲學與文化》第四卷第七期，臺北，1977。

(3)坂本幸男：《法華經の教理——特に十如

是の解釋の變遷について》，金倉圓照編《法華經の成立と展開》收，平樂寺書店，京都，1970。

## 十翼・易傳

十翼之名，最早見於《易緯・乾鑿度》，翼言其爲經文的羽翼，經文如樹之根，十翼乃樹之枝葉。就其意義而言，經文本身乃卜筮之書，經《十翼》才有哲理性的發揮，因而對思想史產生極爲深遠的影響。

《易傳》乃《十翼》之別稱，《易》之有《傳》猶《春秋》之有《傳》，一般以爲《易傳》之名始於宋儒，按之史實，《漢書・儒林傳》已有漢初王同、周王孫、丁寬、服生等皆「著《易傳》數篇」的記載，至於他們所撰的《易傳》是否就是今存的《十翼》，則不得而知。《易傳》之名雖早，但在唐以前多叫《十翼》，宋以後《易傳》之名才流行。

《十翼》是《彖上》、《彖下》、《大象》、《小象》、《繫辭上》、《繫辭下》、《文言》、《序卦》、《說卦》、《雜卦》。其中《序卦》言六十四卦所以如此排列之故；《雜卦》解釋六十四卦卦名；《說卦》以八卦象徵自然、人體、人倫、動物界等，作爲解釋宇宙萬物的範疇，其中「窮理盡性以至於命」以及「昔者聖人之作易也，將以順性命之理」屬於天人合一的思想，與《孟子》、《中庸》的性命之論乃同一類型。

其餘《彖》、《象》、《文言》、《繫辭》都涵有比較豐富的哲理成分，對後世產生極大影響的，也在這一部分，下面分別就其內容做一提要，

(一)《彖》是總說一卦的意義，六十四卦的彖辭，思想上的價值僅次於《繫辭》。其中宇宙論和倫理學的概念相當豐富，前者如時位、終始、往來、消長、盈虧、出入、內外、動靜、陰陽、天地，剛柔、上下交、二氣相應等，後世在《易經》的基礎上發展的宇宙論，使用的概念大部分不外於此。後者如性命、剛健、中正、時中、時行、養正、尊卑、人文、嚴君、正家、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦、大義、逆順、感、情、和、孝、志、信、日新其德、聖功、日進无疆、與時消息、大中、知、常等，這些都是構成中國倫理學的重要概念。

思想方面，彖辭涉及的論題有四：(1)宇宙論，約十八條，使用天地概念發揮的地方特別多。(2)倫理學，約十八條，多半是生活指導，如：「流水而不盈，行險而不失其信」(習坎卦彖辭)。如：「晦其明也，內難而能正其志，箕子以之」(明夷卦彖辭)。(3)天人之際，約二十一條，重點言人皆當法天而行。(4)德治，約十六條，主張聖人治天下「刑罰清而民服」(豫)；又有尚賢、養賢之說(大畜)；驚人的「湯武革命，順乎天應乎人」的格言，見於革卦彖辭；賁卦彖辭「人文化成」之義正代表儒家社會理想的特色。

(二)《象》有大小之別，大象言一卦之象，小象分言六爻之象。大小象都偏向於倫理意義。小象較少理趣，大象內容可分兩類：(1)修養工夫，如「君子以自強不息」(乾)、「君子以果行育德」(蒙)、「君子以遏惡揚善」(大有)、「君子以多識前言往行，以畜其德」(大畜)、「君子以獨立不懼，遯世無悶」(大過)、「君子以虛受人」(咸)、「君子非禮勿履」(大壯)、「君子反身修德」(蹇)、「君子以懲忿窒欲」(損)、「君子以見善則遷，有過則改」(益)、「君子以思不出其位」(艮)。(2)處事接物，如「君子以作事謀始」(訟)、「君子

以容民畜衆」(師)、「君子以裒多益寡，稱物平施」(謙)、「君子以同而異」(睽)、「君子以赦過宥罪」(解)。其中有些在後世已成爲道德成語，至今流傳。

㈢《文言》專說乾坤二卦，旣釋卦辭，又釋爻辭。也有捨經而自作文者，如言知行：「君子學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之」。言天人合德：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時，天且勿違，而況於人乎？況於鬼神乎」(乾)？坤《文言》也有精彩言論，如指示我們行爲之因果者：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也」。言修養者：「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤，直方大」。

㈣《繫辭》是最早的易義總論，義蘊之富爲《十翼》之冠。內容可分三方面看，即易象、易數、易理。

《易經》和其他經書之所以不同，是在其他經書用文字直接表達意義，而《易經》最原始的符號不是文字，是卦與爻，卦與爻《繫辭》都稱之爲象，沒有象就沒有《易》，所以說「易者，象也」。接着又說「象也者，像也」，像是比擬、是形容，是說卦爻之象是用來比擬或形容宇宙間事事物物之複雜情況的，所以說「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象」。宇宙萬物不但複雜，從現象上看它又是變動無常的，六十四卦、三百八十四爻之象，就是提供人類了解宇宙萬物的符號系統，可使複雜爲簡易，由變動中見貞常。《繫辭》中易象之說，就是《易經》的方法論。

《繫辭》上第九章專言數，《易》本爲卜筮之書，此章之數，正

是卜筮方法的指導。開始所能運用的數一定很簡單，爲了應付需要，由簡單而逐漸複雜，最後又從複雜的數變中悟出變化的規律，「引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣」，正道出引導這演變過程的奧秘。

易理方面，主要有三個論題：

(1)論易，共十四條，包涵言易之廣大悉備，有天道、人道、地道；以及易有開物成務、彰往察來、極深研幾等功能。

(2)論乾坤，共十條，集中發揮易簡之義，「夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣」，「乾坤其易之縕耶」?「乾坤其易之門耶」?「易簡則天下之理得矣」。乾告人以易，坤告人以簡，乾坤就包涵着全部易理，要了解易理必須由此入門，易簡則是建立基本範疇的原理。

(3)論變化，共二十條。把握常理比較容易，人類的難題往往在不知如何應變，《繫辭》論變化就是要在這方面給予人啓發。「爻者，言乎變者也」，三百八十四爻，顯示易理的變化，凡是能知變化之道者，就能參透天地的奧秘，聖人就是要效法變化之道的，如此才能成其功業。「變通者趨時者也」，此本由「天地變通配四時」來，引而伸之，教人知變適變，所謂「唯變所適」也。「易，窮則變，變則通，通則久」，無異是啓發了人類文明所以悠久之理。反之，如窮而不知變，變而不能通，必使文明由僵化而衰亡。（韋政通）

**參考文獻：**
(1)李鏡池：《易傳探源》，見《古史辨》第三册

(2)錢穆：《論十翼非孔子作》，見《古史辨》第三册。

(3)戴君仁：《談易・易傳與道家》，1961，臺北，開明書店。

## 二乘（大乘・小乘）

指大乘（mahāyāna、音譯摩訶衍）、小乘（hinayāna）。「乘」（yāna）的原義是運載工具（車子），引申作教理、教法。依教法實踐可得解脫，所以教法即喻爲衆生所乘坐之物，以通向目的地的。教法有大小，這是因爲所運載的目的地不同。大乘認爲：其所奉的教法較傳統佛教殊勝，因此將傳統佛教（即由原始佛教以至部派時代所流傳的教法）貶爲小乘，而自居於大乘。

從思想史上看，大乘佛教的興起，約在紀元前後。當時印度出家衆居於寺院中專注於教義的整理（→阿毘達磨），他們所關心的是自己的解脫，認爲以佛陀的教法爲師，由此修學，即可得解脫，證阿羅漢果（→阿羅漢），所以稱爲聲聞乘人（śrāvaka-yāna），即由聞法而修學的意思（按：印度經典，原出口傳）。這就形成了以出家衆爲中心的比丘佛教，欲求解脫者都須經過這一階段。然而，對於在家信徒來說，他們有家庭和社會的責任，不可能過出家的戒律生活，亦缺乏時間和地點以修學繁難的教法。他們所能做的，是奉獻他們的信仰，把他們解脫的希望，寄託於佛陀的慈悲救度上；而印度傳統，一向有由在家信徒護持管理佛塔以供信者禮拜的習俗，所以最初的大乘佛教形式，是從在家衆來的，他們通過佛塔信仰而直接與佛交通。在這一立場之下，佛陀的慈悲救度的性格自然呈現。這些事實，可以說明初期大乘佛教經典中《法華經》、《阿彌陀經》及《觀無量壽經》的產生。

另一方面，大乘佛教的興起與「菩薩」觀念的深入與自覺有關

。佛滅後，弟子追慕佛陀，逐漸有許多讚嘆佛陀的詩歌、傳記出現，內容亦逐漸擴展到佛陀的前生（jātaka，《本生譚》）。這些故事追溯到無量世前，佛陀尚爲一婆羅門青年，受燃燈佛（Dīpaṅkara）授記而決心修道，自此即名爲菩薩。菩薩的語義就是求道者、求智慧者的意思（→菩薩）。後世受此啓發，於是知衆生由發心即可邁向成佛之理，而佛亦不限於釋迦一人。換言之，菩薩的意義可以普及到一切衆生身上，由此反省，一切衆生都可以是菩薩，或再進一步，一切衆生本來就是菩薩，都本具成佛的質素（→佛性），所有依此方向實踐的人將來必成佛，亦必如其他佛一樣，作救度衆生的事業。這就是大乘佛教的理想所在，即與聲聞弟子唯知緊守佛陀製定的教法以求個人的解脫不同。更嚴格的說，大乘不但批評小乘，而且要作「聲聞之師」，這樣纔能救世。小乘祇是「自利」，而大乘則是「自利利他」，所以大乘是圓滿之教。除此之外，大乘和小乘還有幾點顯著分別：

1. 從文獻上看，小乘經論以巴利文及混用梵文（mixed sanskrit）寫成，而大乘多爲純粹梵文。

2. 從教理的立場上看，小乘是從現實觀點來了解宇宙人生，分析一切法；大乘則較多超越觀點的討論。例如主體的先驗結構、心性本淨、如來藏、佛身、佛性、涅槃果地等問題。

3. 從教理的內容上看，對於傳統所處理的問題，大乘多予以推進。例如：

a. 小乘之極果爲阿羅漢位（第七地）；大乘則至佛位（已歷十地）。

b. 小乘之涅槃爲無餘涅槃；大乘則提出無住涅槃。

c. 小乘唯斷煩惱障，證人空之理；大乘則兼斷所知障，兼

證法空之理。

d.小乘的實踐法門爲四諦、八正道，修析空觀；大乘則兼行六度、四攝，修體空觀。

不過，這些教理上的分別，依大乘的宗教立場說，都不是絕對的，因爲聲聞乘、獨覺乘都可以轉化爲一乘(→一乘・三乘)，即都是以成佛爲其終極方向，都可以實踐大乘法門，而得最圓滿的智慧。

大乘佛教在印度發展至後期(約公元七世紀)，咒語、眞言的作用日益重要，結果產生密乘(tantrayāṇa)，又名金剛乘(vajra-yāṇa)。其修持形式雖與前期大乘(顯教)不同，但仍是大乘的一支(→密教)。（霍韜晦）

**參考文獻：**

(1)霍韜晦：《關於佛教大、小乘的區分問題》，香港《內明》月刊第一一四期，1981年9月。

(2)印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，第八、九、十一章，正聞出版社，1981。

(3)山田龍城：《大乘佛教成立論序說》，平樂寺書店，京都，1959。

(4)平川彰：《初期大乘佛教の研究》，春秋社，東京，1968。

(5)靜谷文雄：《初期大乘佛教の成立過程》，百華苑，京都，1974。

(6)Har Dayal: "The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature" London, 1932 Reprint: Motilal Banarsidass,

Delhi, 1975。
(7)N. Dutt: "Mahayāna Buddhism", Firma Klm Private Ltd, Calcutta, 1976。

# 二諦

指勝義諦和世俗諦，亦名眞諦、俗諦，是部派佛教發展出來的重要概念；尤其是在中觀哲學流行的時代，更將此二諦的作用發揮至極。

從原語方面看，勝義諦是"paramārtha-satya"，指最高狀態(亦即最眞實狀態)的存在；但世俗諦的原語卻不止一個，梵文"saṁvṛti"、"vyavahāra"、"prajñapti"，都可以譯作「世俗」，所以問題比較複雜，需要逐一考究。

二諦之分，起源於衆生對客觀存在的不同了解。客觀存在只有一個，但在衆生眼中卻有種種分別，以致互爭是非。原始佛教追求如實知，即證明了衆生原有不如實知的情形。這可說是最初的二諦觀念。

部派時代，佛教傾力於對「法」(存有事物)的分解，發現被世人所一般承認爲眞實存在的瓶、衣等物，其實祇是名的施設，在存在世界中並無眞實的對應。說一切有部(Sarvāstivādin)認爲：在客觀上眞正存在的是組成這些經驗事物的成素，如各類極微、色、香、味、觸等(→色)，這些才能稱爲「法」；法是「勝義有」(paramārtha-sat)，由法所組成的事物祇能稱爲「世俗有」(saṁvṛti-sat)。由此，有部進一步主張，有關世俗有的知識是不能作爲眞理看待的，如果要說成眞理，亦祇能稱之爲世間眞理；這就

是世俗諦的建立。至於勝義有的說明，有部將之排列爲五位七十五法(→一切法)，認爲這是出世間的眞理，能如實體認，即可獲得出世間智。由這樣的分析，可見有部所說的世俗與勝義的問題，是法的假實問題。

由於有部採實在論式的思路，所以所說的勝義有是三世實有的，不隨時間而起變異，但隨時間而相續(→剎那)。但當考慮及時間因素之後，過、未之存在如何證明？因此經部(Sautrāntika)繼起，主張過未無體，現在有體，於是實有的領域唯限於現在。及《成實論》出，對假實的層次先從有部說，把瓶、衣之類的存在歸爲假名有，但依五蘊實法起，此即名爲空假名心；再進一步，五蘊亦空，因爲尚有五蘊相可得即非見道，於是說空法心，以至空一切上體觀念之起，名爲空心，這纔是第一義。由此世俗與勝義相對而各有二重：從世俗上說，是先執瓶、衣、人、我，再執五蘊；從勝義上說是先破假名，再破實法，最後達於空心之滅。這樣眞俗之間便排成一個辯證的歷程，開後世中國佛教三論、慈恩言四重二諦的先河。

不過，在印度較《成實論》先出的《中論》卻並未如此解析假實，《中論》所走的方向，是要從一個最高的理境來照察所有經驗上的實事、實法的虛幻性。這個最高的理境，就是勝義諦。它代表絕對的眞實、絕對的眞理。因此，正如「絕對」一詞之所規定，它的存在根本不在我們的知識範圍內。一切以語言表示的眞理都是經驗界中的眞理，都是主體所構畫，因此都是相對的，而不可能絕對眞；這就是世俗諦的意義。世俗諦可說，而眞諦不可說，所以眞諦必離言；離言，則中觀最後亦歸於無所說(所謂聖默然)。所以中觀一系的論典，如《中論》、《百論》、《十二門論》，都不是

勝義諦，而是破世俗諦，所謂蕩相遣執，意思就是暗示一切依經驗而成的知識，皆可以對破。例如「生」的觀念，《中論》指出：「諸法不自生，亦不從他生，亦非兩者合生，但亦不是無因生」。這就是所謂四句破(→四句)。四句破的目的不是要造成虛無，而是暗示「生」的概念是虛假的。邏輯上的矛盾律在《中論》的運用之下，使世俗諦的知識完全建立不起來。然而勝義諦卻不受矛盾律的約制，因爲它根本不在四句範圍內(→空)。

由此，世俗諦的語義，依中觀學派考查的結果，一般有三義：一、隱覆義，世俗諦對眞理(勝義諦)有一種普遍的掩蓋作用，這就是梵文"saṁvṛti"一義之所表(按：義淨的《南海寄歸傳》已經批評傳統世俗諦之譯名爲未善，應改譯爲「覆俗諦」云云。疑其根據即在此)；二、言說義，世俗諦須通過語言文字來表示，這就證明了它只能存在於主體的經驗世界中，經主體的感官收攝後而有，這就是梵文"vyavahāra"一詞的涵義；三、施設義，由前一義，可看出世俗諦的相對性，不同的主體可有不同的經驗(按：收攝，梵文"upādāya"，即是「受」。《中論》三是偈第三句：「亦爲是假名」，原文"prajñaptir upādaya"，是由受而施設之意，於此可悟假名的性質)，依經驗而起描畫，以代替客體，這就是梵文"prajñapti"一詞的意思(按：月稱Candrakirti《中論釋》二十四品解saṁvṛti，亦舉三義：一、samantād varaṇam，即遍覆；二、paraspara-saṁbhavana，即相依相待而有，此蓋指諸法緣生，非有實體；三、samketa，即記號之類。其一、三義即上說第一、二義，其第二義偏重緣生，義似有別，但緣生即消解法的獨立性，足以反成施設有。

至此，勝義、世俗的問題已非單純是法的假實問題，而是絕

對與相對的問題，而且由此再進一步引起的是兩者的關係。絕對是不二，相對是二，結果產生一種新形式的中道觀念，由絕對矛盾構成絕對統一，對後來的佛教發展有極大影響。中國的天臺、華嚴與禪，在思維的形式上都有中觀的影子(→中道)。

唯識學派興起之後，世俗諦的成立更獲得知識論上的支持，因爲唯識家的精神正是要安立世俗諦，說明現象及概念之所以產生的原因。唯識家提出賴耶緣起的觀念，說明存在的構造是由阿賴耶識(ālaya-vijñāna)所攝持的種子轉化而成的(→緣起)，這就是依他起自性，一種依因緣理法而生起的存在，但衆生不能知，卻依其自身的分別心的活動而起執，於是產生偏計所執自性，把從它自己產生出來的對象視爲眞實(→三自性)。然而，存在自身實非如此，但在分別心的作用下，不可能如實展現。因此，唯識家認爲：只有修行實踐以迄無分別智起，把一向套在存有自身身上的能取、所取的糾結解開，它纔能如實展露。這時，由於它已成爲最高智慧的對象，所以稱爲圓成實自性。唯識家的這種三自性關係，使他們在考慮勝義、世俗的問題時，不必從存有自身說，而是收入主體之智上判別。依主體之活動，能如實知，不起概念、不起影像，便是勝義諦，即所謂「正智緣如」；否則便是世俗諦。所以安慧解世俗，特重心的分別活動(vikalpa，據山口益校訂的安慧以施設(prajñapti)、知行(pratipatti)、顯了(udbhāvanā)三義解世俗，而此三義都可歸結爲心的分別活動)。這種解釋是傳統疏家所未能正視的。

佛教傳入中國後，般若學先受注意，二諦問題不久成爲討論焦點之一。據吉藏(549—623)《二諦義》及《大乘玄論》總結，有十四家，而且都是尋求二諦關係的，其中以僧旻(467—527)的二諦

一體說、智藏(458—522)的中道爲體說、和道綽(生卒不詳)的二諦異體說爲代表。吉藏認爲，這三家講法雖然意趣不同，但都是以二諦爲境，即把二諦看成客觀上的兩種理，即所謂「理二諦」，這樣便成「蠹石二見」。其實，依《中論》原意，二諦的建立祇可以說是「於二諦」，即「於世人爲實」及「於聖人是實」，此「實」分別依凡聖心靈而起，而從屬於主體，並非說客觀上有二理。由「於二諦」，吉藏進一步指出，其眞正的意義在說教，方便引導衆生。爲了證成此說，吉藏取《中論•觀四諦品》中的兩首頌來證明：「諸佛依二諦，爲衆生說法，一以世俗諦，二第一義諦，若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知眞實義」。由此可見，二諦是爲教門而立，這就是「教二諦」。至於教所示之理，亦即諸佛說教的最終目的，吉藏認爲只有一，即超絕言詮的眞實存在。所以最後的歸結，是不二之理、中道之理。於實境則爲無所得，爲空。

吉藏這樣劃分理、教二諦，從另一個角度看來，亦可以說是對佛家的化度精神有更充分的了解。這一精神原爲《法華經》所重(→一乘)，一切佛的言說都是當機成教，所以無不究竟。問題是：所有這些佛的教法是否亦可以安排成一個有機的連結，以見其層層遞升之勝義，並證明其眞爲說教之目的而設？結果吉藏運用中觀學派的雙遣辯證方法(中觀以此說中道，見上)；成功地結構出四重二諦的格式來。玆列如下：

第一重 {說有(俗) / 說空(眞)} 對毗曇(小乘)人說，由有歸空。

第二重 {說空有　(俗) / 說非有非空(眞)} 對成實師之空有二諦說。

第三重 { 二不二 (俗) / 非二非不二(眞) } 對攝論等大乘師之依他、分別有無說。

第四重 { 前三重二諦(俗) / 言亡慮絕(眞) } 對餘大乘師說，總歸無所得。

此外，與吉藏有相同意趣，以二諦的遞升關係來組織及貫通所有佛的言教的是天臺智顗(538—597)的七重二諦說。智顗先以藏、通、別、圓四教來判分佛的一代教法的性質(→判教)，認爲除各教中所說的二諦關係外(若剋就此四教之格式言，則與吉藏之四重二諦相通，空有內容的解釋則有異)，後二教之眞諦亦可以分別與其前一教或二教之俗諦相結合而成一新的二諦關係，由此二諦遂發展成七重(參看《法華玄義》卷二、《涅槃經疏》卷十二)：

一、藏教二諦 { 實有(俗) / 實有滅(眞) } 生滅二諦

二、通教二諦 { 幻有(俗) / 幻有即空(眞) } 無生二諦

三、別接通 { 幻有(俗) / 幻有即空不空(眞) } 單俗單中二諦

四、圓接通 { 幻有(俗) / 幻有即空不空、一切法趣空不空(眞) } 單俗複中二諦

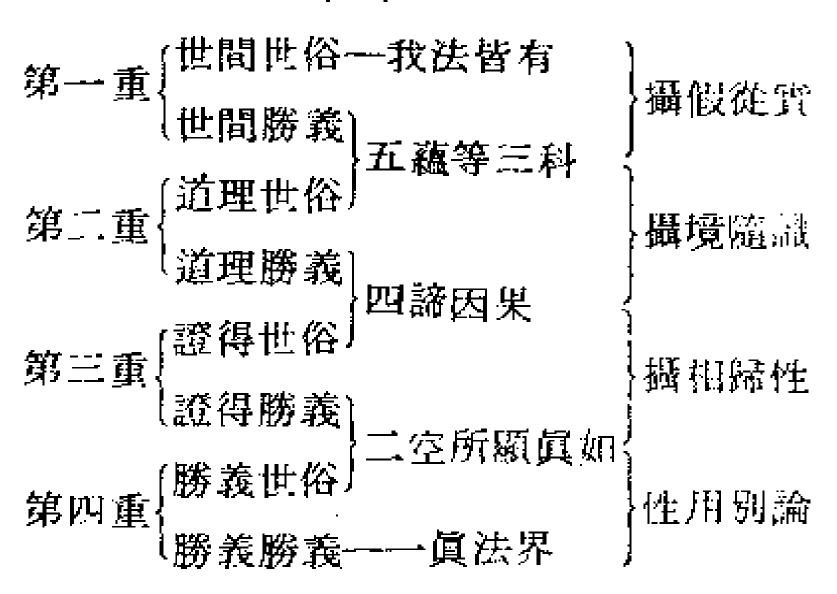
五、別教二諦 { 幻有、幻有即空(俗) / 不有不空(眞) } 複俗單中二諦

六、圓接別 { 幻有、幻有即空(俗) / 不有不空、一切法趣不有不空(眞) } 複俗複中二諦

七、圓二諦｛幻有、幻有即空（俗）
　　　　　　一切法趣有、趣空、趣不有不空（眞）｝不思議二諦

由上表所列，可發現自別教起方有中道可說。蓋藏教中祇是實生實滅，通教中雖已知有、空統一，但中道之層次尚未顯，必待雙遣之後，至別教位置，以非二非不二爲眞諦時，方發現中道之眞實存在。但此中道，依智顗說，尚是單中（但中），單中即表示其所統之上下兩層對立不一定相即，祇有在圓教中之中道（複中）纔能顯出一切法全眞全俗而相即。所以由此七重二諦之升進，亦可以看出天臺的圓教的標準（→圓教）。

吉藏、智顗的二諦結構，雖然內容互異，但在宗教的用途上仍然相同，這就是可以作爲一個實踐觀法的理論根據，以次第提升主體的精神境界，最後得證本體。唐以後，另一個作此設計的是玄奘的弟子窺基，他把《瑜伽師地論》中所說的四俗一眞與《成唯識論》所說的四種勝義糅合爲四重眞俗對辯的形式，而成中國唯識宗的四重二諦。如下：




由此表中可以很清楚看出：前一重中的眞諦，即是後一重中的俗諦，經四重否定，而達於眞如理法的體證。至於四重的開出

，則與法的假實有關，從唯識宗的觀點看，法的假實問題即是識的結構問題，所以由實我實法執著(即徧計所執)的消解開始，到

(9)T. R. V. Murti, "The Central Philosophy of Buddhism", London, 1955。

(10)T. R. V. Murti, "Saṁvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta"。

(11)J. W. de Jong, "The Problem of the Absolute in the Madhyamaka School", Journal of Indian Philosophy, 2, 1972。

# 人心・道心

北宋理學家少談人心道心。伊川(程頤，1033-1107)云：「人心，私欲也。道心，正心也」(《遺書》，十九)。又云：「人心私欲，道心天理」(《遺書》，二四)。但無討論。至朱子則討論强烈，三十年間，解釋不休。其所以如此着力者，蓋朱子特重道統，而道統之傳授，乃在《僞古文尙書・大禹謨》「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中」之十六字訣(《中庸章句》序)。人心爲主。雖傳授不必如佛家之以心傳心，而心之純雜，不可不辨。此人心道心問題之所以發生也。

朱子間亦以天理人欲爲言。如「此心之靈，其覺于理者道心也，其覺于欲者人心也」(《語類》，六二，戊戌，1178以後)。又云：「只是箇公與私，只是一箇天理，一箇人欲」(癸丑，1193以後)。然終覺「人心人欲也，此語有病。陸子靜亦以此語人」(均《語類》七八)。故以形氣義理爲言。其註十六字訣云：「心者人之知覺，主于身而應事物者也。指其生于形氣之私者而言，則謂之人心。指其發于義理之公者而言，則謂之道心」(《文集》，六五，《大

禹謨》註)。即是謂「人心道心，一箇生于血氣，一箇生于義理。饑寒痛癢，此人心也。惻隱善惡是非辭遜，此道心也」(《語類》，六二)。又云：「如喜怒，人心也。…須是喜其所當喜，怒其所當怒，乃是道心」(七八)。人心，如孟子言耳目之官不思。道心，如言心之官則思(七八)。換言之，「自人心而收之，則是道心。自道心而放之，便是人心」(七八)。如是「心只是一箇心，只是分別兩邊說」(七八)。蓋「人只有一箇心」(七八)。朱子以伊川「人心私欲，道心天理」之私欲二字太重。「蓋心一也。自其天理備具，隨處發見而言，則謂之道心。自其有所營爲謀慮而言，則謂之人心。夫營爲謀慮，非皆不善也。只要從這些計較，全體是天理流行，即人心而識道心也」(《文集》，三二，《答張敬夫》)。即伊川所謂天理人欲，亦「不是兩物，如兩箇石頭樣相挨相打。只是一人之心，合道理底是天理，狥性欲底是人欲，正當于其分界處理會」(七八)。如孟子云操之則存，捨之則亡。「心安有存亡？此正人心道心交界之辨」(六二)。人心堯舜不能無。道心桀紂不能無(一一八)。雖聖人不能無人心，如饑食渴飲之類。雖小人不能無道心，如惻隱之心是也(七八)。大抵人心道心只是交界，不是兩箇物，「人心不成都流，只是占得多。道心不虞十全，亦是占得多」(七八)。聖人之所以爲聖人，則聖人全是道心主宰也。(七八)故《中庸章句》曰：「必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉」。王陽明(王守仁，1472—1529)以此爲分作二心(《傳習錄》上)，蓋未細究朱子一心之言耳。其所謂道心爲心體(《傳習錄》上)，爲良知(中)，爲心體之自然(中)，均與朱子之言無碍。若謂「率性之謂道，便是道心。但着些人的意思在，便是人心」(下)，則直述朱子矣。

至于必以道心爲主，人心聽命，則以人心惟危道心惟微之故。朱子云：「如單說人心，則都是好。對道心說着，便是勞攘物事，會生病痛底」(六二)。人心非全不好，故不言凶咎而言危(七八)。其所以危，則因人心出于形氣之私，故有私之底本(六二)，可爲善，可爲不善，且易于從惡，故不可靠(六二，七八)。人心無方向，不知是非，無義理，正在欲墮未墮之間，故危而難安，(六二，七八)。十六字訣注云：「人心易動而難反，故危而不安。義理難明而易昧，故微而不顯。惟能省察于二者于公私之間，以現其精而不使其毫釐之雜，持守于道心微妙之本以致其一，而不使其有頃刻之離。則其日用之間，思慮動作，自無過不及之差，而信能執其中矣」。

所謂道心爲主人心聽命者，朱子以柁船將卒喻之(六二，七八)。然此非分心爲二，朱子已屢言之。且朱子有評佛氏以心觀心之失，安肯自陷其誤耶？所謂爲主聽命者，有如張子之變化氣質。蓋道心雜出于人心之間，微而難見，故必須精之一之(六二)。如是則人心爲道心所節制，人心皆成道心，達乎性命之理，則雖人心之用，亦無非道心矣(六二，七八)。即是說，「蓋以道心爲主，則人心亦化爲道心矣」(《文集》，五一，《答黃子耕》)。

朱子《中庸章句》序于戊申(1189)。戊午(1198)傳《大禹謨》，其《語類》討論以至《文集》書札關于人心道心之言，皆晚年之事。象山(陸九淵，1139—1193)雖未嘗批評朱子道統人心道心之說，然其以「心，人僞也。道心，天理也」爲非是(《象山全集》，三五)，又謂「指人心爲人欲，道心爲天理，此說非是。心一也，人安有二心」？(《全集》，三四)。其或早年于朱子以人欲天理分人心道心有所警發，亦未可知。象山不及見朱子《書集傳》。然《中庸章句》

序，應有所聞，然竟無評語，亦一異事。至戴東原著《孟子字義疏證》大罵宋儒。于天理人欲之說，則謂以天理殺人，而于人心道心之辨，一言不及，則更異矣。　（陳榮捷）

**參考文獻**：(1)錢穆，《朱子新學案》，第二册，99—122，《朱子論人心與道心》；
(2)唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，399—411《(朱子)人心道心之開合》。

# 人師

照荀子(前313—238？)的說法，所謂人師即理想中的儒者，須具備下列幾個條件：(1)「在本朝則美政」；(2)「在下位則美俗」；(3)爲人君則「志意定乎內，禮節脩乎朝，法則度量正乎官，忠信愛利形乎下。行一不義，殺一無罪，而得天下不爲也。……通於四海，則天下應之如讙」(《荀子·儒效篇》)。這理想中的儒者等於聖王。《儒效篇》雖以周公、孔子爲大儒的典範，事實上我們無法知道他們是否能符合這些條件。

《禮記·學記篇》言「記問之學，不足以爲人師」，「君子旣知敎之所由興，又知敎之所由廢，然後可以爲人師」，「爲人師」即做人的老師，「人師」非專有詞。《韓詩外傳》卷五：「智如泉源，行可以爲儀表者，人師也」。這裏「人師」才和荀子用法一樣，屬專有詞，代表道德上的理想角色。揚雄(前53—18)說：「師者，人之模範」(《法言·學行篇》)。師，也指人師。《資治通鑑》有經師、人師的區分，所謂「經師易遇，人師難求」。《注》：「人師謂謹身修行，足以範俗者」。

孔子被後世尊爲萬世師表，乃人師這一典型的開創者，他所

以能樹立人師的不朽典範，第一是因他具有偉大的教育精神，他嘗自述「學而不厭，誨人不倦」(《論語・述而》)。子貢問孔子：「夫子聖矣乎」？孔子答：「聖則吾不能，我學不厭，教不倦也」。子貢說：「學不厭，智也，教不倦，仁也，仁且智，夫子既聖矣」(《孟子・公孫丑上》)。孔子答得坦誠，子貢的讚美也恰當，蓋若自居爲聖，便不是聖，聖是別人的尊稱。孔子又嘗自述：「十室之邑必有忠信如丘者，不如丘之好學也」(《論語・公冶長篇》)。葉公問子路孔子的爲人，子路一時竟無言以對，孔子說：「女奚不曰：其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾」(《論語・述而篇》)。這種不厭不倦忘食忘憂的精神，不但使人感受到他自強不息的生命，也使人領悟到他自愛愛人的愛心。這種愛表現在他的教育宗旨上就是「有教無類」。有教無類在主觀方面表現了博大的胸懷，在客觀方面則表示人不論貴賤智愚，都有受教育的權利。

第二是他能善用各種教學方法，使教育發揮最大的功用。道德或人格的教育當以身教爲先，這是人師最基本的條件。具備這方面的條件，固足以收潛移默化的效果，但在教育的意義上仍屬於消極，教育要發揮積極的功效，必須重視方法。作爲人師，法無固宜，必須靠敏銳的感應，因人因時因地而作靈活的運用，此非有創發的能力不可。在這方面孔子之爲萬世師表，亦當之無愧。據今人的研究，在孔子的教育方法中已包括：因材施教，因地施教，因時施教，因事施教，練習教學，觀察教學，演講教學，啓發教學，反詰教學，比喻教學，發表教學，舉隅教學，問答教學，比較教學，刺激教學，歸納和演繹教學，研討教學，思考教學，社會化教學，反省教學，自學輔導，鼓勵教學，申誡教學，

欣賞教學等二十四種教法。這當然不是說孔子對這些教法已有理論上的自覺，而是說由於他的親自示範，對教育上可用的許多重要方法都曾留下寶貴的啓示。

第三是開放的心靈。「子曰：當仁不讓於師」(《論語・衛靈公篇》)。這是孔子站在做老師的立場教誨弟子不可妄從於師，就孔子本身來說，也表現他的服善精神，二者都表示態度開放，與希臘哲人「吾愛吾師，吾尤愛眞理」雖有道德與知識的不同，教人服從眞理的精神是一致的。凡是服從眞理的人，必有改正錯誤的勇氣，「子曰：丘也幸，苟有過，人必知之」(《論語・述而篇》)。又：「子之武城，聞弦歌之聲，夫子莞爾而笑曰：割雞焉用牛刀。子游對曰：昔者偃也，聞諸夫子曰：君子學道而愛人，小人學道則易使也。子曰：二三子，偃之言是也，前言戲之耳」(《論語・陽貨篇》)。「過則勿憚改」，孔子確能自踐其所言，此之謂人師。

(韋政通)

**參考文獻**：(1)陳大齊：《論語中所見孔子的師術》，見《孔子學說論集》，1958，臺北，正中。
(2)陳伯達：《佛陀與孔子教育思想的比較》，1973，臺北，新文豐出版公司。

# 人倫・五倫・倫理

人倫、五教、倫理、五倫、倫，這些名詞在傳統的典籍裏所指的意義大抵相同，它旣包涵了人與人間的基本關係，又包涵着約束這些關係的規範，這些規範就是理，祇要一說到倫，理就在其中。(《釋名》淪字下說：「倫也，水文相次有倫理也」。)倫理是這些名詞中造得最好的一個，它不僅把關係與理都表示出來，且也

不限於五，它可以包涵人類所有的關係，以及關係中應守之理，由於這個原因，使這一名詞到現代仍能通行。

這些名詞最早出現的是五教，《書經•舜典》：「帝曰：契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教，在寬」。五教的內容如何，原書沒有說明，到《左傳》才列出五教的內容：「父義、母慈、兄友、弟共(恭)、子弟」(文公十八年)。第一次把五教做權威性解釋，並從此成爲定論的是孟子，但孟子不稱五教，而叫人倫，他說：「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」(《孟子•滕文公上》)。其中長幼可包括兄弟一倫，陳述的關係遠較《左傳》爲完備。

孟子所說的五種關係，雖同屬人倫，但輕重之間顯然有別，北齊顏之推(531—590)說：「夫有人民而後有夫婦，有夫婦而後有父子，有父子而後有兄弟，一家之親，此三而已矣。自茲以往，至於九族，皆本於三親焉，故於人倫爲重者也」(《顏氏家訓•兄弟篇》)。就家族的觀點而言，顏氏所論是正確的，如就個人的社會成就和道德成就而言，君臣、朋友比家族中的關係可能更重要。

孟子的五倫說，受到朱熹(1130—1200)的重視，被列於《白鹿洞書院學規》之首。朱子對五倫有新的解釋：「父子、兄弟爲天屬，而以人合者居其三焉：夫婦者，天屬之所由以續者也；君臣者，天屬之所賴以全者也；朋友者，天屬之所賴以正者也。是則所以綱紀人道，建立人極，不可一日而偏廢」(張伯行編：《續近思錄》卷六)。「天屬」指血緣關係，如父子、兄弟。「人合」指人爲的結合，如夫婦、君臣、朋友。夫婦非天屬，但天屬的關係，必

須依賴夫婦的結合才能延續。朱子以「全」解釋君臣一倫的意義，有人以爲治國平天下要靠君臣關係，而治國平天下乃個人道德目的的最高實現，所以叫做「全」。在個人培養品德、端正行爲方面，得之於父子、兄弟、夫婦、君臣諸關係者少，得之於師友夾持之益者獨多，孟子曾說父子不責善，責善乃朋友之道，所以說「朋友者天屬之所賴以正者也」(楊慧傑：《朱熹倫理學》第六章)。

孟子、朱子講的都是五倫，但「五倫」這個名詞却是後起，《書經》裏除「五教」外，還有「五典」，後人亦以五倫釋之。《莊子》中則又以「五紀」代「五倫」。東漢有人名叫「第五倫」者，但漢代典籍中比較流行的是「倫理」一詞，如賈誼：「商君違禮義，棄倫理」(《新書•時變篇》)。又：「以禮義倫理，教訓人民」(同前《輔佐篇》)。董仲舒：「行有倫理，副天地也」(《春秋繁露•人副天數篇》)。淮南子：「經古今之道，治倫理之序」(《要略訓》)。而倫理一詞最早則見於《禮記•樂記篇》。明代宣宗御撰《五倫書》，英宗時此書頒佈天下，五倫一詞遂流行。

傳統倫理一向「行」遠重於「知」，理論上很少有深入的探討。在行的方面，父子一倫以孝爲主，而孝未必親。君臣一倫以忠爲主，而忠未必合義。義道在專制體制下的君臣間很難實踐，倒是在朋友一倫中，義不僅被特別强調，且有很大的發揮。夫婦一倫以順從爲主，三從四德不祇是倫理觀念，而是制度化的存在。長幼有序也是制度化了的，它不祇適用於兄弟一倫，而是禮教社會裏一個普遍的原則。單就孟子的五倫看，它仍是儒家人文精神的產物，具有相當的理想性。秦漢以後的社會，發生絕大影響力的不是五倫，而是三綱。

中國傳統有極豐富的倫理思想，因缺乏系統化的要求，解釋

又很簡單，並沒有一部能稱作倫理學的書。要使傳統的倫理思想成爲現代形式的倫理學，必須着重分析、比較，尤其要向系統化方面去努力，近世學者已有人朝這方面去做，例如黄建中用比較研究法重述中西倫理要義，用新名詞詮釋舊傳統，令人耳目一新，所撰《比較倫理學》一書，乃國人自撰倫理學第一部有系統之作。黃氏自述此書從生物方面追溯道德行爲之由來，從心理方面推求道德覺識之起原，從人類社會方面研索道德法則之演變，從文化歷史方面窮究道德理想之發展。詮次衆說，中西對勘，較其異同。

又如賀麟曾用批判法檢討五倫觀念，認爲五倫是常道，是人與人間正常永久的關係。儒家主張的等差之愛，不單是有心理的基礎，而且似乎也有恕道或絜矩之道作根據，是最人情的。但因五倫特別注重人與人的關係，而不注重人與神及人與自然的關係，因此在種種價值中，僅特別注重道德價值，而不甚注重宗教、科學的價值，不免爲宗法的觀念所束縛，未免失之狹隘。

（韋政通）

**參考文獻：**⑴黃建中：《比較倫理學》，1962，臺北，正中書局。

⑵賀麟：《五倫觀念的新檢討》，見《文化與人生》，1973，臺北重印。

⑶吳森：《中國倫理的基本精神》，見《比較哲學與文化》㈠，1978，臺北，三民書局。

⑷張君勱：《儒家倫理學之復興》，見《中西印哲學文集》(上)，1981，臺灣學生書局。

# 人設之勢

「人設之勢」一辭，原文作：「吾所爲言勢者，言人之所設也」，是韓非的理論，見於《韓非子・難勢篇》。韓非是針對人力無可如何的「自然之勢」，才提出「人設之勢」的構想。「人設之勢」，是韓非用以補充愼到勢論的不足。

所謂「人設之勢」，是指「抱法處勢」。「抱法處勢」，是人君透過法律制度，利用賞罰來行使政治權力。操權而後可以行法，反之行法所以運勢。「人設之勢」着重在權力的運用。這種權力是在固定的法制下，借「慶賞之勸」，「刑罰之威」來運作的。它有方法可循，有制度可按，中才之君便可勝任，不必待賢來治國。所以韓非在《難勢篇》說：「夫堯、舜、桀、紂千世而一出……世之治者，不絕於中，吾所以爲言勢者，中也。中者，上不及堯、舜，而下亦不爲桀、紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯、舜，堯、舜至乃治，是千世亂而一世治也；抱法處勢而待桀，紂，桀、紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一，與治一而亂千也，是猶乘驥駬而分馳也， 相去亦遠矣」。從經驗考察，暴君賢君一樣少有，所以說「千世一出」。一般的統治者大多中才之人。在帝位傳襲的制度下，要使中君能夠治國，辦法是「抱法處勢」。「抱法處勢」不必「待賢」，就可轉「治一亂千」爲「治千亂一」的效果。可見韓非的「人設之勢」，乃是針對儒家「人存政舉，人亡政息」的弊病而設想的辦法。

韓非在《難勢篇》說：「夫勢者，便治而利亂者也」。「賢者用之則天下治，不肖者用之則天下亂」。「夫乘不肖人於勢，是爲虎傅(添)翼也」。「勢者，養虎狼之心而成暴亂之事者也，此天下之

大患也。勢之於治亂，本末有位(定)也，而語專言勢之足以治天下者，則其智之所至者淺矣」。從這些話可以看出他主張「抱法處勢」，而不主張單用勢治國的理由。在行法方面，韓非說：「明主使其羣臣，不遊意於法之外，不爲惠於法之內，動無非法」。(《有度》)又說：「以事遇於法則行，不遇於法則止」。這表明「法」爲一切行事的標準。勢的運用也要合乎法。因此說：「抱法處勢」是有意置權力於法制的軌道運行，一方面使中君能治國，另一方面要防止權力的濫用。這是韓非「人設之勢」的精華。不過，立法權操在君王之手，君權又不受制衡，恣意廢法立法之事不能避免，其防止權力濫用的用心，終必無效。　(王讚源)

## 人籟・天籟・地籟

《莊子・齊物論》提出三種籟管，前兩種是具體的形物(formed objects)，差別僅在人工與天然，第三種是抽象无形的自然境界，天籟即道境或玄境，包括人心的逍遙。依《老子》二十五章所言「四大」，人以地爲模式，地以天爲榜樣，天以道作規範，道以自然爲法則。自然乃道之本質，非高於自然，故老子言四大，以「王」(領袖)代表人，而不言五大。可知人籟不如地籟，地籟不及天籟。人籟是人造管樂器，例如傳說帝舜用竹製成的三孔籥「籥」(原無竹字頭，三個口字象三孔形，侖字表示樂音成理非亂，後加竹字代表器材)。籥須人吹始發聲，自然界的洞穴和樹林不須人造和吹，只要天然的風一吹，便萬竅怒號，好比近世的交響樂。中國人喜聽泉聲、松濤、鳥鳴，此藝術精神源於莊周。他反省到：沒有主宰驅遣衆孔發聲或收聲，只因萬竅自己這樣或自我取決(「自已」、「自取」)。康德(Kant, 1724—1804)的範疇(先

驗概念）表有因果一項隸屬關係一網，莊子卻極力避免用因果律去了解現象，擺脫常人思考時對外物施放的先驗概念網（範疇 categories）。（王煜）

# 人

## 一、緒論

中國傳統哲學對人的想法在現代中國人生活中是否尚發生影響力呢？粗看似乎不然。實則現代中國人仍沉浸在三千多年以來的某些思想模式之中。傳統的中國哲學一向着重道德和政治，二者都牽涉到人的問題。這一情況至今並未發生基本的變化，而現代中國人對人自身的思考往往脫離不了某種傳統的思想途徑。

要討論這個問題，一方面必須以哲學史的眼光對中國哲學各時代各家對人自身的思考作正確瞭解，同時對之作哲學的評價。哲學思想往往先以外在世界及人的行動爲研討對象，以後才逐漸把注意力轉移到人本身。而在以人本身爲思考對象時，也是以宇宙及實在界整體爲背景。中國哲學對人的思考也是如此。本文大致將以先秦及宋明時代思想爲骨幹，而以其他時代的思想輔之。這一選擇的理由是：中國哲學最具原創性的思想幾乎都在先秦時代，而宋明時代可以說是集大成。本着上述選擇，本文將分《詩》《書》時期，早期儒家與墨家、道家，後期的先秦儒學，漢代，佛教思想及宋明理學，最後以「回顧與前瞻」作結。

另一方面，在分述各時代時，本文將注意到中國哲學中的七個主題因素。所謂主題因素是指中國哲學歷二千年以來一貫所關切的題材，大致可歸納成政治、道德、主宰之天、大自然與人事

互應、萬物根源、萬物與人事的常道(簡稱「常道」)以及天地人一體七個主題因素。除政治與道德以外，其他五個都需要略加剖析。「主宰之天」狹義地指具意識及意志而管理宇宙與人事的上帝或天，祂對人的處置或命令稱爲天命；廣義地主宰之天亦可指內在於天地的生發及指導萬物的力量。「大自然與人事互應」是中國人自古以來的信念：以爲大自然現象與人的命運禍福攸關，可藉以預知吉凶或影響人的禍福；而人的行爲也影響到天地萬物。「萬物根源」是對萬有起源的追究。「常道」是相信萬物與人事均有不變的恒久規律，不隨某人或某個別事物而異。「天地人一體」是人與天地萬物爲一體的信念及感受。

有人批評，上述七個主題不屬於同一層面：萬物根源、常道、主宰之天屬於最普遍層面，適用於實在界整體；政治與道德祇適用於人類；「大自然與人事互應」及「天地人一體」則處於中間。這一批評頗中肯。但這裏無意替七個主題作邏輯的分類，而僅以觀察所及把中國哲學中最顯著最持久的題材加以歸納，以便於比較。也有人以爲「大自然與人事互應」及「天地人一體」意義差不多，其實這是二種截然不同的信念。倒是這二個主題用字太多，未免累贅。但一再推敲，暫時尚找不到更合適的名稱。

本文想要說明的將是下列各點：《詩》《書》期原已包含政治、道德、主宰之天、大自然與人事互應、常道五個主題因素；早期儒家則祇發揮其中之四而忽略了第五個。原始的道家却格外着眼於萬物根源，萬物與人事的常道，天地人一體，同時也關切政治與道德。儒家自戰國時代開始已吸收了道家的主題，漢代與宋明時代的儒者則把這些因素視若道統所屬。吸收時融合成首尾貫通的思想系統時稱爲綜合，勉强把不同因素湊合在一起則稱爲混合

。儒家與道家的交往過程中曾採取過上述二種不同的吸收方式。至於佛教，除排斥政治以外，基本情調比較接近道家。不消說，上述七種主題因素和各時代對人的反省，其間都有非常密切的關係。

## 二、《詩》《書》期對人的想法

《詩》《書》期是指《尚書》與《詩經》原始資料的創作時期，包括前十二世紀至前六世紀(西周初年至春秋時代)，甚至可能溯源到更古老的時代；易經的創作也應歸入這一時期。《尚書》是歷史文件，《詩經》是民間的文藝創作，《易經》則淵自卜筮。但它們都是中國上古時代思想的可靠資料，其中也有一些涉及對人自身的反省；牽及的主題因素包括政治、道德、主宰之天、常道、大自然與人事互應五個。這時期開始時可能祇反應最古老的信念，但逐漸已走向哲學反省，甚至已達極高超的程度。稱之爲哲學前身是不當的。

《尚書》 以政治事件爲中心，它談到上帝，道德規範，大自然與人事的常道，以及大自然現象與人事的聯繫，而以上帝之命爲最重要的主題。例如《湯誓》主張政權的取得與失落是由於主宰之天的任命及解除任命(《大誥》、《多士》、《無逸》、《君奭》、《多方》、《康王之誥》、《文侯之命》等篇均有此說)。《皐陶謨》指出：不但政權命運來自天命，而且政事的正確措施以及社會與家庭的秩序均以天命爲基礎(天敍、天秩)。《洪範》則更把天文與曆數(五紀)的自然界常道，各種行政官職(八政)，行政人員和老百姓的道德修養(三德、五事)，國家應有的法紀(皇極)，老百姓日常生活的五件必需品(五行)，有關人事禍福的常道(五福六極)都視

爲天所賜的「洪範九疇」。

除去政治、道德、主宰之天，常道四個因素以外，《洪範》也談到「稽疑」和「庶徵」：稽疑就是用龜殼和蓍草的卜和筮，庶徵就是好的(休徵)和壞的(咎徵)大自然徵象；這就是相信大自然現象與人事之間有玄妙的聯繫。但這一聯繫並非空穴來風；恰恰相反，大自然的休咎徵兆，《洪範》均視爲主宰之天所給人的訊息。1898年由河南安陽小屯出土的殷代卜辭尤足以證明，《詩》《書》期的卜筮是徵詢天意的方法。當時的卜筮與上帝的信仰有密切的關係；以後才逐漸成爲獨立的巫術。

**《詩經》**　它既是古代人興之所至的詩歌，所以政治氣息不濃。但《詩經》中洋溢着人與上帝之間的密切關係却與《書經》完全一致。《詩經》中直接用「上帝」一詞十九次，用「天命」「天之命」或「昊天之命」等詞十次；主宰意義的「天」「昊天」「蒼天」更俯拾皆是，至少不下於六十次之多。《詩經》的作者相信大自然的某些現象與人事間的玄妙關係：他們也提到卜筮，但一共祇有七次。勞思光先生在《中國哲學史》第一册第一章中以爲《詩經》中的「天」具「天之法則及方向」之意，至少在他所引用的「維天之命」與「天生烝民，有物有則」二句中找不到支持，因爲這二句都沒有「天」即法則之意；上天之「無聲無臭」尤與「無意願性」無關。

**《易經》**　據顧頡剛與余永梁的考證，商代尙無八卦，那時代遺留下來的甲骨文卜辭中尙無「卦」字。因此八卦與六十四卦均起自周朝；卦辭與爻辭與殷代甲骨文卜辭的文句相近，均係西周時作品，可能在成王時代。它們是《洪範》所稱「稽疑」時的籤訣。既然如此，六十四卦與三百八十四爻也不過指大自然與人事變化的萬象而已。至於說六十四卦包含宇宙秩序的思想，大約在《易傳》

中才有。

**天與人的關係** 《詩》《書》中的「天」「昊天」「上帝」具知能和意志的位格特質，是無可置疑的。唐君毅先生在《先秦天命思想之發展》一文中也承認這點。然而這所謂「上帝」，不過是衆神之首而已：《詩》《書》中沒有上帝創造萬有的想法。但《詩》《書》中天與人之間具位格際的密切關係，不僅限於現世，而且及於來世，則毫無疑義(《書經·召誥》;《詩經》:《文王》、《清廟》)。那時代的人深信人的命運與日常生活均繫於「天」或「上帝」的意旨：但天意並非一成不變，而視人是否遵守道德命令爲轉移。以七個主題因素而言，那時的政治、道德、常道、大自然現象與人事的玄妙關係，都植基於上帝之命。(另外二個主題則未涉及)。那時代的中國人也很重視卜筮，但這祇是知悉天命的方法之一。聖哲的帝王死後被認爲上升於天而與上帝長相左右。這一信念大約不僅限於帝王，而擴及所有賢聖之人。

## 三、早期儒家及墨家、道家的人觀

由春秋(前722—481)至秦始皇統一中國(前221)，這期間的五百年是中國哲學最豐富最複雜的時期。最具原創性的中國思想家幾乎都出現於這一時代。孔子(前 551—479)、墨子(前 468—?)、老子、莊子(前369—?)孟子、(前 372—?)、荀子(前313—?)等都生活在這一時代，而陰陽五行(前四至三世紀)及《易傳》思想也在這時期出現。

**早期儒家** 最先形成學派的是儒家。當時(周代)握實際政權的是貴族。但他們需要精明的人幫助，這些人必須是精通禮、樂、射、御、書、數六藝的「術士」——儒。一如錢穆所指出，他們

就是用學術進身參預政治的平民知識份子。《漢書‧藝文志》特別指出儒者從事教育的特點。當時的社會既彌漫着《詩》《書》期的氣氛，儒者很自然地接受了這一思想。代表早期儒學的孔子與孔門弟子的《論語》，却祇發揮了政治、道德、主宰之天，大自然與人事互應這四個主題，並把重點轉移至道德，而以仁爲最高理想。要如我人稱此爲人文精神，則孔子的人文精神與《詩》《書》期的「畏天命」精神是融合無間的。《論語》並沒有把二者對立起來；恰恰相反，孔子對天與天命仍保持《詩》《書》期的信仰(《八佾》，《述而》，《堯曰》)，祇不過在「事鬼神」與「事人」之間，孔子堅決地主張應以事人爲優先(《新約‧瑪竇福音》第五章23節也說要先與弟兄和好，以後再獻祭禮)。「敬鬼神而遠之」也祇表示他對鬼神採取距離。但不容否認，孔子對鬼神並未表示對天一般的堅決態度。人死後的究竟，他也不願置答。孔子却把道德的完美視爲人的最大任務，決定了中國人二千年以來的努力方向；另一方面，孔子也開創了「性相近也，習相遠也」的人性觀。

**墨家**　《呂氏春秋‧當染篇》、《漢書‧藝文志》、《淮南子‧要略》均稱墨子出身於儒者之門。但他却不滿於儒家太重視繁文縟節。另一方面，戰國時代的儒者至少已有一部份不信鬼神，祇做一些表面工夫。墨子却在清廟中服務，覺得自己必須出面來衛護傳統的敬天精神。這樣他就另起爐灶，批評儒者「以天爲不明，以鬼神爲不詳」，更諷刺他們舉行一些不符合內心信念的祭禮(《公孟》)。

爲了表示自己站在「道統」一邊，墨子就埋首研讀《尚書》和《詩經》。他所引用的《尚書》二十九則，幾乎都具維護「敬天事鬼」的意味。他又引用「文王陟降，在帝左右」的詩句(《詩經》)，用以

支持鬼神的信仰：「若鬼神無有，則文王旣死，彼豈能在帝之左右哉」？(《明鬼下》)政治方面，墨子認爲相信鬼神與否是治亂的關鍵，更強調簡單樸素，平等兼愛，一反儒家的繁禮和貴族化。道德方面，他繼承《詩》《書》期正統，竭力主張天意與天志才是道德的準繩與根源(《天志上》、中、下)，而兼愛是天意所要求(《兼愛上》、中、下)。

可惜墨子沒有注意到《洪範》所云由天所錫的大自然與人事的常道，墨子書中用「道」字不下百餘處，大多指善與惡的道德意義，却沒有大自然與人事的常道之意。正因如此，所以他對於無法由鬼神直接干預來解釋的自然現象就一籌莫展，而鬼神也祇能解釋宇宙間百分之一的事件(《公孟》)。正像早期儒家一般，墨子僅僅發揮了《詩》《書》中的政治、道德、主宰之天、自然界與人事的玄妙關係這四個主題，而忽略了第五個。墨子的天也無法解決宇宙的起源問題：他的天並非萬物的最高根源。《韓非子・顯學篇》說：「孔子墨子俱道堯、舜，而取舍不同」。這句話可謂知言。事實上孔子與墨子均以道德爲絕對價值，二人對共同的四個主題亦無歧見，祇不過重點不同而已：孔子比較更強調人際關係；墨子的政治與道德則以天意天志爲最高標準，他的人觀和天與鬼神分不開，人本身就是精神實體的一種。

**道家** 道家思想消極方面是《詩》《書》期的批判與反面見解，積極方面則是建立以自然常道爲宇宙萬物根源的形上學。根據羅根澤總結梁啓超、錢穆、胡適之、顧頡剛等二十餘人的研究，老子的書成於孔、墨之後，但不後於孟、莊。《漢書・藝文志》也給了我們很有啓發性的提示：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福之道……」。《詩》《書》與墨子都強調上帝「福善禍淫」，

《論語》也贊成「善人是富」，但歷史事實似乎揭示出自然界與人事都有一些不繫於任何個別意志的沒有位格性的常道（《道德經》第五章：「天地不仁」）。道不僅先於天地，而且似乎也先於上帝（《道德經》二十五及四章；《莊子・大宗師》第六）。道本身則自然而然；因此本文稱道家的道爲「自然常道」，以別於《洪範》中的天錫常道。道本身即陰與陽及無與有的變化，嚴靈峯先生《道家哲學中的有無問題》一文對此闡述甚詳。

循常道變化的陰陽二氣既被視爲萬物的根源，因此莊子格外喜歡萬物一體的密契意境：「天地與我並生，而萬物與我爲一」。（《齊物論》）用「天地」指整個宇宙正是典型的道家術語。《論語》不曾把此二字連在一起用，《尚書》與《詩經》也沒有這樣的用法；《泰誓》，《周官》有「天地」一詞，但它們是東晉時王肅杜撰的僞書。

道家思想既主張天地間的一切係自然而然，因此對探求神意的卜筮絲毫不感興趣。《道德經》中找不到「卜筮」二字，莊子則公然對之施以尖刻的譏評。「天地人一體」與「大自然與人事的互應」之間的差別，這裏至爲明顯。許地山在《道家思想與道教》中，竟把道家視爲與巫祝同源，實係天大的誤解。

總之，《道德經》和《莊子》二書中的人觀大致如下：人原來與宇宙爲一體，溯源於「有無相生」、陰陽交替、聚散以成的自然常道。人本來不過是陰陽二氣之聚：「聚則爲生，散則爲死。……臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐」。（《知北遊》第二十二）人既與萬物一體，因此道德的最高理想是達成與道及萬物成爲一體的密契境界，一切循其自然。

## 四、先秦後期儒家的人觀

所謂先秦後期是指戰國時代。這時期的儒學多少都受到道家思想影響，《荀子》與《易傳》，尤其顯著。

**《中庸》與《孟子》** 先應該對《中庸》的考證問題稍說幾句。《史記》在《孔子世家》中明言「子思作中庸」，而《荀子・非十二子篇》又說子思與孟軻爲一派。由於《中庸》所發揮的義旨頗與孟子學說相類，所以馮友蘭認爲《中庸》可能眞是子思所作。馮氏却以爲「今天下車同軌，書同文，行同倫」(二十八)等語係秦漢統一中國以後氣象。本着同一理由，大體上我贊成武內義雄的考證：他認爲二至十九章係子思所作，二十章以下則爲秦漢時代所加入；但我不能同意武內氏把《中庸》第一章也視爲秦漢時代之作，因爲「天命之謂性，率性之謂道」二語正是《論語》與《孟子》之間不可省的一環。以思想演進的自然過程而言，《中庸》第一章應該處於《論語》與《孟子》之間。

《中庸》對儒家思想的最大貢獻是闡明「天命之謂性，率性之謂道」。關於鬼神與天命，《中庸》的立場仍接近《詩》《書》期思想(十，十一)，第二句所言之「道」則是繼承《論語》的傳統，意指道德修養；「性」字也是繼承《論語》「性相近也」的說法。因此《中庸》首二句可以說融合了《詩》《書》期的天命觀和《論語》對「道」與「性」的見解：道德基於人人相近的天性，天性則以天命爲根基。

孟子的性善說就是《中庸》首二句的進一步發揮：道德既以天性爲基礎，可見天性是善的，也就是人天生就趨向於道德的善。另一方面，孟子也不否認人性中有「大體」「小體」(《告子上》)之分；因此「天命之謂性」一語需要進一步的區別：在「大體」「小體」不

能並存時，天命要我們捨「小體」而取「大體」。《中庸》所云的「性」與「天命」完全一致。孟子却根據進一步觀察，對「性」與「命」作了意義深長的區別(《盡心下》)。性與才是自然的傾向與能力，人對之無能爲力；命却是道德命令，人能够在服從或抗拒之間作自由抉擇。儘管他肯定仁義之心屬於天性，同時却也主張我人對之有「操」「養」「存」的能力(《告子上》；《離婁下》)，而存、養、操都是人自由抉擇的範圍。

有了性與命的區別，我們才能瞭解「仁也者人也，合而言之道也」的深意(《盡心下》)。前一半指出人性是善，也就是說仁心原屬於人的天性；後一半則指出，儘管人性是仁的，但仁性與人仍因意志的自由而可分可合，而仁性與人合在一起才符合天道與天命。換句話說，人的使命就在於完全實現天生的善性及仁心。

**荀子** 一直到孟子爲止，儒者或者承認狹義的主宰之天，或者在主宰之天與自然之天之間採妥協步驟。荀子終於把主宰之天一筆抅消，而以「所以變化遂成萬物」的「大道」(《哀公篇》)、天地之理(《王制篇》)或「天地」來代替。他已顯然把道家的自然常道融合於儒家思想之中。

荀子最聞名於世的是他的性惡說。他以爲人之好利，好聲色才是天生的，故性惡，善則由「僞」而生(《性惡篇》)，即由於「心慮而能爲之動」，「慮積焉能習焉而後成」(《正名篇》)。荀子所云好利好聲色係人之天性，孟子也並不否認，祇認爲這部份的性屬於「小體」。孟子既承認人兼具大體與小體，等於承認人兼具善惡之性，祇是他相信善性與仁心以最深刻意義屬於人性，因爲唯有仁心才能使人成爲眞正的人。但在實現仁心仁性時，孟子也主張

存心養性；後者需要人的心思念慮和持久的努力，也就是必須做到「僞」的功夫。反過來說，荀子也並不否認人性中有微弱的「道心」（《解蔽》）。因此，性善性惡說之間，語言上的差異可以說大於實質上的。

荀子對人觀的最大貢獻是把孔孟均很重視的自由抉擇作爲顯性題材來討論，也就是對「心」的發揮。他指出「心」的「出令而無所受令」的特質，能够「自禁也自使也自奪也自取也自止也」。（《解蔽篇》）可惜後代的儒家學者沒有繼續發揮此義，幾乎使這偉大的創意遭到埋沒。

《易傳》《十翼》的作者與年代雖是爭論不休的問題，但我們似乎沒有理由完全不信司馬遷「孔子晚而喜易」以及「孔子傳易於瞿」等證言。另一方面，《古史辨》第三册的詳細考證也不容我們完全相信《漢書・藝文志》的話，說《十翼》全係孔子所作。比較合理的想法是：《易傳》思想是孔子和世代相傳的孔門弟子在道家思想衝擊下所形成的；大約成書於戰國時代。現在讓我們從七種主題因素來研討《易傳》的人觀。

首先，《易傳》主張包括人在內的宇宙萬物都以天地及陰陽合德爲最高根源。而天地與陰陽的變化就是常道。這一思想在《中庸》第一章及《荀子》中亦可見到，可見這已成爲戰國時代儒者的「共識」。上文已指出，這一思想導源於道家。但道家的天地是「不仁」的，對什麼都不關痛癢；《易傳》中的「天地」已儒家化，以生發萬物爲心：乾與坤之動與靜均以「大生」「廣生」爲務，顯然對人與萬物非常關心。

儘管《易傳》視天地陰陽爲宇宙的最高根源，從《詩》《書》一脈相傳的上宰之天却並未完全被放棄。像「自天祐之，吉無不利」

(《繫辭上》十一)、「順天命也」(四十五卦象)等句都含有主宰之天的意思。但《易傳》中的「天」往往與「地」並稱,「天道」也往往與「地道」「人道」並稱。因此《易傳》所云「自天祐之」的「天」大約已不再指獨立存在的上帝。即使如此,上文已指出《易傳》中的「天地」具生養愛護萬物的特質,可以說是道家的道和《詩》《書》的主宰之天的綜合。

《易經》所固有的卜筮及「大自然與人事互應」,《易傳》用天地陰陽的變易作爲它的理論基礎。人與天地萬物一體的道家主題因素在《易傳》中變成大人與天地合德,幾乎和「大自然與人事互應」的主題混合爲一。

直到《易傳》爲止,各派各家都祇討論或接受了七個因素中的大部份。然唯獨《易傳》除去萬物根源,常道,主宰之天,天地人一體,大自然與人事互應五個主題以外,還包括政治與道德;這樣不但首先把七個主題兼收並蓄,而且做了相當程度的融合工作。在《易傳》撰寫者的心目中,人是天地所生所養,本來與天地一體;同時又應遵循一陰一陽的常道及天命,積極地以合乎時宜的道德及政治行動去參預天地的化育之功,並努力達到與天地合德的境界。

## 五、漢代二位思想家的人觀

漢武帝之接受董仲舒建議而獨尊儒家,是中國歷史上的一件大事,決定了中國二千多年思想與文化的主要面貌。然而,實際左右漢朝思想的却不限於儒學,法家、雜家和道家的力量都不可低估。這裏限於篇幅,祇願討論這時代最具代表性的二位思想家。一位是把《易傳》思想和五德終始說結合爲一體的董仲舒(前176

—104)，另一位則是東漢時的王充(27—91左右)。

**董仲舒**　董氏在《春秋繁露》中繼承了《易傳》的全部主題，而以大自然與人事互應爲中心題旨，並添入鄒衍的五德終始說。所謂五德終始是指木火土金水的循環，小則相應於一年四季，大則相應於不同朝代的終始。鄒衍的著作已經失傳，其「終始五德之運」的究竟作用與具體應用，已不得而知。董氏却把「五德轉移」變成「三代改制」(《三代改制篇》)，以白、赤、黑三色爲三統，認爲改朝換代是循着三統的次序在進行。五行說以後爲班固的《白虎通義》所吸收，成爲幾乎可解釋宇宙萬象的靈丹，在宋代理學中也頗受注意。陰陽五行既循必然的常道進行，這些規律一方面有些相似自然科學的定律，另一方面又顯示出「天」或「天地」的旨意；循必然常道進行的陰陽五行一方面被視爲萬物根源，同時又被賦以主宰之天的特質。

在這樣的思想脈絡之中，我們不難想像董氏的人觀。萬物雖均由「天地」或「天」所生，人的地位却非常特殊。但這特殊性在於人能與天地之數相符(《人副天數篇》)。唯其如此，人才能「下長萬物，上參天地」(《天地陰陽篇》)。這種人觀雖然非常強調天數、自然常道等道家因素，但基本情調依舊是儒家的：首先它重視德治；天道沒有失去仁的心意，而人在宇宙中的特殊的地位也得到了保障。

**王充**　王充的《論衡》一書充分表現出他的獨立思想：這本書對儒書、儒者、道家都加批判。然而他對道家的批判僅及皮毛，次數也不多，而批評儒者則幾乎俯拾即是。以整個心態而言，王充不但傾向道家，而且以最露骨方式表達了「自然」和「無爲」的道家觀點。

《論衡》中最明顯採這一觀點的，是一貫主張「天無心意」及「夫天道自然也，無爲。……黃老之家論說天道得其實矣」。（卷十四《譴告篇》；卷十八《自然篇》）既不承認天地萬物有任何超越或內在於世界的主宰力量，王充就祇能相信一切由偶然而來。誠然，他承認萬物由「天地合氣」而生。但天地何以非「合氣」不可？王充的答覆是「天道自然」和「無爲」，即認爲天地本身沒有方向和意義，一切不過是「遇」（「不求自至，不作自成，是名爲遇」。卷一《逢遇篇》）。《論衡》中專門討論偶然者至少有《逢遇》、《命祿》、《幸偶》、《命義》、《偶會》五篇，而《逢遇篇》被列爲全書之冠，可見王充的用意所在。

對於人自身，王充認爲人和其他動物完全一樣：「人亦蟲物，生死一時」（卷三十《自紀篇》）。因此他竭力反對人死爲鬼之說（卷二十二《訂鬼篇》）。人的善與惡及吉與凶都來自盲目的命運：「或行善而得禍，是性善而命凶。或行惡而得福，是性惡而命吉也」（卷二《命義篇》）。這是澈頭澈尾的虛無主義，對一千九百年以來中國人的道德生活無疑地產生了一些腐蝕作用。

## 六、中國佛教對人的想法

佛教的人觀視其以萬物根源爲空或實在的佛性而異。佛教各派都主張緣起論及「諸行無常，萬法無我」的理論，即世間沒有任何無條件獨立事物的存在，一切藉因緣而存；人也不例外，他的自我是幻覺。人與萬物既藉因緣而存，其本身可以說是「無」或「空」，因此東晉時的道安（314—385）就說「無在萬化之前」；《中論》也說：「因緣所生法，我說即是空」。這也就是佛學中所謂的「空宗」。與這一看法接近的是唯識法相宗，此派以爲萬法起自意

識，就如夢境一般；而我身亦唯識所變。

另一派則主張「諸行」與「諸法」後面還有「實相」。慧遠(334—416)，僧肇(383—414)和道生(353—434)都反對「空宗」。僧肇說般若或知慧即宇宙的最高實在；道生乾脆地稱佛爲「悟理之體」。創華嚴宗的法藏(643—712)更主張金獅子等萬象雖空，金之體却是「圓而不減，成而不增」。(《大藏經》第四十五册，六六八—九)稍後，屬於同一派的宗密(780—841)又在《原人論》中說：「一切有情皆有本覺眞心。無始以來常住清淨，昭昭不昧了了常知，亦名佛性」。(《大藏經》第四十五册，七〇九—七一〇)。禪宗雖强調不立文字，但六祖慧能(638—713)也說：「本性是佛，離性無別佛」，基本上與天臺宗及華嚴宗對人的看法無巨大出入。

以佛性爲萬物的唯一本體，是天地人一體的另一表達方式，祇不過天地已非最高根源，這一地位已爲佛性所取代；而佛性本身爲智慧，與天地、陰陽相較已加入知的因素。人的道德任務就在於對自己內在的佛性有所覺悟。

連帶應提及淨土宗的人觀。淨土宗的阿彌陀佛在一般老百姓心目中已與《詩》《書》期所遺留的上帝相混，而西天淨土也和上帝所居住的「天」相混。戰國時代以後的儒家雖因道家影響而放棄了位格性的主宰之天，《詩》《書》期的這一中心思想却始終生活在老百姓心田中。淨土宗之所以成爲中國一般老百姓的宗教，其原因蓋在於此。一般信淨土宗的老百姓都相信人的靈魂爲不滅的個體，能够在人與動物之間不斷輪迴，也能投胎到西天極樂世界。通常討論哲學問題時，我們很少提到一般老百姓。但他們對人自己的信念之屬於中國哲學思想的一部份，則是理所當然的。

## 七、宋明理學對人的思考

理學家之受道佛二家影響是顯而易見的。一如陳榮捷教授在《新儒學理之思想之演進》一文所指出，莊子首次言及天理、大理、天地之理與萬物之理，而由荀子繼之。王弼稱之爲統御萬物的「至理」。佛教高僧如僧肇、道生、法藏等尤喜用「理」字，以之爲究竟之道。北宋五子(周、邵、張、二程)所云的「天理」與「天地之理」，連名詞都和莊子所用的完全相同，所指的也是宇宙的究極常道。

本文將依次討論宋明理學的主要代表人物：周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤、朱熹、陸九淵、王陽明。除去王陽明屬於明朝以外，其餘各家都在宋代；由周敦頤至程頤均在北宋，祇有朱熹與陸象山是在南宋。

理學家和所有中國士者一般，非常關心政治。他們對《易經》《易傳》都有精深研究，所以很注意大自然與人事的互應。但這兩個都不是他們的中心題材；理學家所眞正關切的是道德生活的身體力行。從《易傳》一脈相傳的道德觀則以對宇宙整體的看法爲基礎：萬物根源、常道、主宰之天與天地人一體四個主題就這樣和道德問題和人的問題難拆難分。

**周敦頤與邵雍**　爲了解決萬物根源與常道問題，周敦頤替道家的太極圖賦以《周易》的內容，並由人得萬物之秀而最靈推衍出仁義道德。約在同時，邵雍在《先天卦位圖》中由太極推衍出陰陽，進而推衍出太陽、少陽、太陰、少陰及八卦，再重疊成六十四卦，總稱這以自然數字排列的六十四卦爲「先天易」，並按數字排列作了一些圖表。他以爲宇宙的一切均可用數字及圖表獲得解釋

，吳康先生稱這一想法爲機械必然論。儘管如此，邵雍却承認「無所在，無所不在」的精神活動(他稱之爲「神」或「神用」)。這等於承認，精神活動不在機械必然的陰陽二氣及象數的控制之下。邵雍更認爲天地萬物之道盡於人，因爲人能知天地萬物之道：人在萬物中因此佔非常特殊的地位。

**張載** 張載一方面幾乎毫無保留地接受了道家的形上學，以爲「天地從虛中來」，「天地之心」並不指天地有心意，天根本「無心、無爲、無所主宰，恒然如此」。另一方面，他又把這道家意味的天地視爲父母，而視人和天地萬物爲一體，從而推衍出一套非常典型的仁民愛物的儒家道德觀。但由於他的理論架構是道家的，所以他對人的基本看法不外乎「聚亦吾體，散亦吾體」(《正蒙・太和篇》)，簡直是莊子《知北遊》的翻版。

**程顥與程頤** 據他自述，天理二字是程顥自家體貼出來的。但他所云的天理或天道不過是「天之自然者」，亦即一陰一陽的消長。他也認爲人本來與天地爲一：「天人本無二，不必言合」。能「渾然與物同體」而識得此理的人方是仁者。這也正如張載一般，以道家思想說明儒家的仁。他的《識仁篇》却啓發了陸象山與王陽明的心學，功不可沒。

比程顥小一歲的程頤在思想上才有新的突破。程頤對宇宙根源問題也是以《繫辭上》(四)的「一陰一陽之謂道」爲根基。但他却作了一個很細緻的區分：「離了陰陽更無道，所以陰陽者道也。陰陽氣也，氣是形而下者，道是形而上者」。他的道已具主宰的功能，突破了道家的「已而不知其然」的自然主義。他又認爲天地人只一道，因此「一人之心即天地之心」。

**朱熹** 正如與他同時的陸九淵繼承了程顥的思想，朱熹也繼

承了程頤的觀點：「一陰一陽雖屬形器，然其所以一陰一陽者，是乃道體之所爲也」。朱熹所云的道體就是理、太極或天地之心，形器也就是氣。他一貫地主張陰與陽的盈虛闔闢都屬於氣，不足以解釋天地間事物的生生不息，負主宰之責的理或心才使陽絕而復續。朱熹却認爲天地之心並非意識的思慮，而祇是指導原理，有類於電腦中的程式。

對於人性的善惡，朱熹認爲人由理與氣合成：天下無不善之理，但氣有精粗，形成美與惡及正與不正。人因此必須下克己工夫，去除氣稟中之惡，而讓天理流行。

朱熹對鬼神的看法基本上也不脫道家窠臼；但他的看法頗具代表性，值得一提。他步隨程頤，相信《左傳》所記子產的理論（《春秋・左傳》昭公七年），認爲「人氣未當盡而强死，自是能爲厲」。一般情形中，朱熹相信莊子的「氣聚則生，氣散則死」之說。即使他相信人死後能爲厲鬼，並主張祭祀先祖，但任何個體——人絕不例外——最後逃不了「氣散則死」的命運。

**陸九淵**　陸氏反對程朱二人，不贊成「一陰一陽之謂道」一語中的一陰一陽爲形而下的氣或器。但他却特別發揮孟子「仁人心也」之義，認爲人的仁心「皆受天地之中根一心之靈」：人的心和天地之心本來就是一體，都是同一個仁。「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」，其意義不外乎此。這是繼張載、程顥的足跡，把天地人一體的道家主題儒家化的典範。

**王陽明**　把心與良知視爲萬物的根源，突破了張載的塞天地之間的陰陽聚散之氣，以及朱熹的無思慮的理與氣，這是王陽明之不同於其他理學家的地方。當然，他的思想也受到陸九淵的啓發，後者已有「天地之中根一心之靈」的說法；同時他也吸收了以

知爲萬物根源的佛學觀點。

王陽明說良知與靈明和天地鬼神萬物一氣流通，而「良知是造化的精靈。這些精靈生天生地，成鬼成帝」。但他却不像柏克萊或唯識論者那樣走極端，以爲沒有人的良知去知覺即無天地、鬼神，而是說天地鬼神和我的靈明是一體。人的心或靈明即「天地之心」，因此人心之得其正者就是道心。道心與人心初非二物，祇在於得其正與失其正的一念之差。

## 八、回顧與前瞻

**道家自然常道思想的魔力** 現代中國的特色是大規模受到西方的衝擊。今日中國的人觀是多元的：儒家、道家、佛教、基督宗教、民族主義、實證主義以及各色各樣的其他思想，各有自己的勢力範圍。但至今來自西方的最大影響當推馬列主義與實證主義。何以這二種思想能够在中國如此迅速地生根？是因爲它們都屬於自然常道的思想型態，因爲祇承認「自然而然」的規律，不承認規律終究由有意識的思想主體而來。而道家的自然常道思想早已於戰國時代爲儒家所接受，甚至爲儒家經典著作——《易傳》所接受，正式取代了《詩》《書》中上帝的地位；勢之所趨，遂使中國傳統哲學自戰國以後的形上學及人觀均以道家思想爲主。它雖然已與儒家思想融合爲一，但後者已屈居輔佐地位。道家自然常道的悠久傳統使現代中國人仍在它的窠臼之下思想、生活而不自覺。

**道德熱情與人觀** 由《詩》《書》時期開始，中國哲人對人自身的反省就着重道德生活，它被視爲政治地位得以保存的必要條件，又被視爲上帝鍾愛或嫉惡的原因。先秦儒家最了不起的成就是

對道德的完美寄以高度熱情，必要時甚至不惜犧牲一己的生命，所以也包括高度的道德勇氣。他們決定了中國二千餘年的基本方向，並以道德熱情爲出發點，鑄造了「仁也者人也，合而言之道也」這樣卓絕的人觀。

以道德使命爲中心的人觀却需要形上學基礎。可惜道家的自然常道不能作爲道德的形上學根基。理由是因爲自然規律所統攝的是必然的自然活動，而道德行爲以人的自由抉擇爲先決條件。因此，無意識的「道」「天理」或「理」與「氣」均無法解釋有意識的道德行爲：道德規律不像自然規律一般牽着受控制者的鼻子走，而是讓接受命令者知道並自願接受命令，並以位格際的關係爲基礎。因此，根本否認主體性的辯證唯物論不能作爲道德的形上爲根基。以辯證唯物論爲基礎的馬列主義把人視爲純粹的客體，宜乎會使整個中國淪爲巨大的集中營。盛行於大陸以外的實證主義表面上雖尊重道德和人權，骨子裏却視人爲機械，視道德爲一時的社會習俗；以爲人最後被客體世界的必然規律(科學定律)所支配。

一如上文所指出，這二種人觀都很接近道家的自然常道思想。後者和儒家的道德觀本來格格不入；二者却勉强共同生存了二千多年。要如我們珍視以道德熱情與道德勇氣爲特色的中國文化傳統，今後我們是否還要繼續走道家的路子來理解人自己，至少是值得提出的一個問題。（項退結）

**參考文獻：**(1)唐君毅：《先秦天命思想之發展》，見氏之《中國哲學原論‧導論篇》。

(2)羅根澤：《歷代學者考證老子年代的總成績》，見《諸子考索》。

(3)嚴靈峯：《道家哲學中的「有」、「無」問題》

，《中央日報》，《文史》第九第十期，民國67年6月27日及7月4日。

(4)陳榮捷：《新儒學「理」之思想之演進》，見《中國哲學思想論集》之四。

(5)項退結：《中國哲學對人的思考》，《哲學與文化月刊》，第8卷第10—12期，民國70年10—12月。



# 三畫

## 大同

大同之說出於《禮記・禮運篇》，僅一〇七字的一段文字，却含有很豐富的理念：在政治上主張「選賢與能」；人際及國際關係中主張「講信修睦」；社會理想爲「人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養；男有分，女有歸」；經濟理想爲「貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必爲己」。其中包含公正、和平、博愛、人道、平等、公有等理念，而以「天下爲公」爲其最高原理。這種思想與天下爲私的專制政治絕對相反，所以在反淸的洪秀全（1814—1864）之前，幾乎沒有引起什麼迴響。

大同思想的來源，從內容看，大抵受儒、墨兩家的影響，其中尙賢乃儒、墨共同的主張；不獨親其親，不獨子其子，可由墨子兼愛中推出，亦可據孟子「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」而稍變其說。講信修睦以及人道精神則爲兩家所共有。此外墨家主以能力爲準的平等，儒家則要求人格和經濟的平等。蕭公權說：「墨子則重實行，而未必致力於好古敏求之學術。其言雖引稱先王，其意僅在託古以教人而已，非眞欲奉行古制也。而身爲賤人，既不戀殷，更不從周，於當時諸國之政教亦未有所偏重。故其思想遂比較缺乏歷史性與地方性，而略帶大同主義

之色彩矣」(《中國政治思想史・墨子》)。因此就整個思想的格局與特色而言，大同思想受啓於墨家者應比儒家爲多。

思想來源不能抹煞大同理想的創新意義，它所提理念，除公有會引起爭議之外，無一不是人類共同嚮往的目標，其所以引起孫中山先生的特別注意，原因亦在此。

喬治・凱特布(George Kateb)在他所編的《現代人論烏托邦》一書的導論中說：「烏托邦是一種對於秩序、安靜與平和的夢想。人之所以有這種夢想，是因爲歷史的事實過於動盪不安，可以說烏托邦的夢想是以歷史的夢魘爲其背景」。由此推想，大同的烏托邦思想，很可能是戰國末年一位偉大夢想家的傑作。(韋政通)

# 大學

《大學》本爲《禮記》之一篇，然其在理學地位，則甚懸殊，與別不同。韓愈(768—824)《原道》與李翺(壯年798)《復性書中》均引之以爲儒家之基礎。仁宗(1010—1063)天聖八年(1030)賜進士王拱宸(1012—1085)《大學》軸，《大學》乃離《禮記》而獨立。繼乃有宋儒之《大學》註釋，如司馬光(1019—1086)之《大學廣義》，司馬光等六家之《大學解義》，喻樗(1129卒)之《大學解》是也。程頤(伊川，1037—1107)以之爲「入德之門」(《遺書》，二二，上)。朱子以之爲「修身治人的規模」(《朱子語類》，十四)與「定世立教之大典」(《大學或問》)，並于紹熙元年(1190)與《論語》、《孟子》、《中庸》並刊爲四子，謂「爲學須以《大學》爲先，次《論語》次《孟子》次《中庸》」，因「《大學》是爲學綱目」(均《語類》十四)。《四書》以後成爲我國教育之基本教材與考試制度之基本資源。

程頤與其兄程顥(明道，1032—1085)又各自改正《大學》本文(《程氏經說》，五)。朱子採程頤改本，但移易本文，分爲次序。即《四書》之《大學章句》也。程朱以後移動本文者數十家。如王柏(1197—1274)，黃震(1213—1284)，董槐(壯年1254)，葉夢鼎(1273以後)，宋濂(1310—1381)，方孝孺(1357—1402)，蔡清(1453—1505)，程敏政(壯年1466—1499)，崔銑(1478—1541)，顧憲成(1550—1612)，高攀龍(1562—1626)，劉宗周(1578—1646)，張履祥(1611—1674)，胡渭(1633—1714)，張伯行(1651—1725)等以至近人唐君毅，皆有改本。

程朱之改本，引起王陽明(王守仁，1472—1529)之劇烈反對，爲我國哲學思想史上一大爭辯。程頤改《大學》「作親民」爲「作新民」(《二程經說》，五)，朱子從之。以《大學傳》之「苟日新，日日新，又日新」，「作新民」，「其命維新」(《大學傳》，二章)皆釋新民。陽明要「以舊本爲正」，又要「去朱子之分章」(《傳習錄・致羅整菴少宰書》)。陽明以「作新民」之「新」，是自新之民，與「在新民」之「新」不同。下面治國平天下處，皆于「新」字無發明。「如云『君子賢其賢而親其親』。……『此之謂民之父母』之類，皆是親字意」(《傳習錄》上)。故要回復古本。此即古本《大學》與改本《大學》之爭。朱王兩門對峙，此其一端耳。然「新」是從效果言，「親」字從心性言，有此必有彼，二者並行不悖。陽明復古本固好，然不必以程朱讀「親」爲「新」爲病也。

朱子分《大學》爲經一章，爲曾子述孔子之言，傳十章，乃曾子之意而門人記之(《大學章句》經文注)。並且補傳第五章一百三十四字。彼謂右傳之五章，蓋釋格物致知之義，而今亡矣。閒嘗竊取程子之意，以補之曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知

，在即物而窮其理也。……是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極。至于用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗，無不到，而吾心之全體大用，無不明矣」。此處所謂程子之意，乃伊川格物之意。補傳之意，則朱子之大膽自作也。陽明要「去朱子之分章而削其所補之傳」。陽明既以「格」爲正心，自與朱子格物窮理之說不相容。以後朱王兩派格物之辯，乃哲學根本差異問題，固不止因朱子之補傳也。朱子補傳，誠是主觀。然其說乃基立于其哲學之上，無可議也。無論如何，因朱子側重《大學》，《大學》乃成爲理學進展之主要典籍。

朱子之後，推進《大學》最有力者，宋元明各一人。宋儒眞德秀(1178—1235)，稱西山先生，著《大學衍義》四十三卷。朱子經筵講義，專重正心誠意。西山雖亦言天性人心之善，然其衍義，乃對帝王之治道而設：以明道術，辨人材，審治體，察民情爲人君格物致知之要；以崇敬畏，戒逸欲爲誠意正心之要；以謹言行，正威儀爲修身之要；以重妃匹，嚴內治，定國本，教戚屬爲齊家之要。與程朱從原則窮格致誠正修齊之理立論不同。然眞氏對帝王影響甚大，尤以在韓國爲然。其貢獻乃在政治史上而不在哲學史上。邱濬以此書闕治國平天下之事，乃撰《大學衍義補》一百六十卷以塡其缺。兩書均有輯要，影響不小。

元代許衡(魯齋先生，1209—1281)，爲一代大儒，篤信朱子，學者謂其得朱子學統之傳。非彼則金元統據，朱學或至中絕，未可必也。彼嘗致書其子曰：「《小學》《四書》，吾敬信如神明」(《許文正公遺書》，九)。教人必先以《小學》。而其特重《小學》，乃因《小學》爲《大學》入門之基。故彼既著《大學直解》，又著《大

學要略》，于義理無所發明，而加强《大學》之地位，其功不淺也。

其能發揮《大學》意義，遠出乎前人之上者，王陽明也。王氏著《大學問》(《王文成公全書》，續編一)，爲其哲學之中心，亦是頂峯。其弟子錢德洪(1496—1574)云：「《大學問》者，師門之教典也。學者初及門，必先以此意授。……門人有請錄成書者，曰：『此須諸君口口相傳，若筆之于書，使人作一文字看過，無益矣』。嘉靖丁亥(1527)八月，師起征思田，將發，門人復請。師許之」(同上，續編一)。次年陽明歿。故《大學問》乃其晚年定論，亦其學說之總滙。凡天人合一，心即理，至善在于吾心，格物即格心，致知爲致吾心之良知，無不具備。雖未明言知行合一，然致良知自見諸事實，非懸空無實之謂也。王氏謂格致誠正之「功夫條理，雖有先後次序之可言。而其體之惟一，實無先後次序之可分」(同上)，此與朱子以《大學》爲與一部行程曆相似，皆有節次(《朱子語類》，一四)，因格物之說大有不同，迥然而異。（陳榮捷）

**參考文獻：**高明：《禮記初探》，頁97—132，《大學辨》。

## 小學

朱子《小學》原序云：「古者小學，敎人以灑掃應對進退之節，愛親敬長隆師親友之道。皆所以爲修身齊家治國平天下之本。……今頗蒐輯以爲此書，授之童蒙，資其講習」。朱子有《小學題辭》(《朱子文集》七六)，申明此意。書分內外篇。內篇《立敎第一》，十三章，《明倫第二》，一百零八章，以明父子之親，夫婦之別，長幼之序，朋友之交。《敬身第三》，四十六章，明心術之要，威儀之則，衣服之制，飲食之節。《稽古第四》，四十七章，

以以往聖賢之迹，證前篇立教，明倫，敬身之言。外篇《嘉言第五》九十一章，述漢以來賢者之言，以廣立教明倫敬身。《善行第六》，八十一章。紀漢以來賢者所行之善，以實立教明倫敬身。每章短者一語，長者一段。採自《書》，《禮》，《論》，《孟》，《荀子》，《史記》，《家語》，司馬光(1019—1086)，歐陽修(1007—1072)，張載(1020—1077)，程顥(1032—1085)，程頤(1033—1107)三十二處，共三百八十六條。書成于淳熙丁未(1187)，大多出于友人劉清之(字子澄，1130—1195)之手，門人亦有數人襄助，越兩年而成。或問《明倫篇》何以(初時)無朋友一條。朱子曰，「當時是衆編類來，偶無此爾」(《朱子語類》，一〇五)。又謂「漏落也多」(同上)。可知此書與《四書集註》，皆朱子親筆，改訂數十年者不同。然雖爲童蒙而設，其中許多關于事君使臣之嘉言嘉行，顯非童蒙之事。朱子以《小學》爲《大學》之先，而《大學》乃格致誠正修齊治平之道。故謂朱子以此書爲其哲學之根基，亦無不可。此書本非爲發理學，與《近思錄》之爲理學典型不同。《四庫全書總目提要》云：「註釋者推衍支離，務爲高論，反以晦其本旨」(卷九十二《儒家類》)。然《小學》之書，影響甚大，與《四書》《近思錄》爲必讀之書，尤以元代爲然，蓋一代大儒國子祭酒許文正公衡(1209—1281)表彰《小學》，教人必以爲先，以入德之門，惟由《小學》而《四書》。嘗與書其子曰，「《小學》《四書》，吾敬信如神明」(《許文正公遺書》，九)。此或因其蒙古學生程度尚淺，或因當時蒙人統治之下，風氣簡僕。然許衡嘗著《小學大義》云：「先之以《小學》者，所以立《大學》之基本。進之以《大學》者，所以收《小學》之成功也」(同上，三)。是則《小學》爲《大學》之階梯，亦猶《近思錄》爲《四書》之階梯也。朱子曰，「修身法大小學備矣。義

理精微，《近思錄》詳之」(《朱子語類》一〇五)。

《小學》有陳選(1430—1487)注六卷，頗爲淺近。又有張伯行(1651—1725)之《小學集釋》，其序文云，「讀孔子之書，不以《大學》爲之統宗，則無以知孔子教人之道。讀朱子之書，不以《小學》爲之基本，則無以知朱子教人之道。……坊間刻本，亡慮數十種，箕注標題，亦止爲試論剽竊之地。……余括其要而言之，不離乎敬之一字。……余故集註家註釋善本而融會之」。朱子訓門人，特重敬字。晚年修禮，亦以敬爲主要。然謂《小學》主要在敬，則未達朱子以立教明倫爲體，敬其用耳。（陳榮捷）

## 三自性・三無性

唯識學派剖示存在的三個概念，是唯識宗立教的基本原則之一。從思想淵源上說，存在問題本來一向爲佛教所重，人生的痛苦即來源自對存在理法的無知(→緣起)。由此追尋，到《般若》、中觀時代，始發現最高的存在(勝義諦)根本不在我們的知識範圍內，而凡爲我們所思所想的，其存在都是空。空是存在的理法，須通過雙遣辯證的消解纔能契入(→空)。然而，存在即是空，則何以在我們的經驗上呈現爲有？由有而空，主體如何認識？這些問題，都非中觀學者所能解答(或不須解答)。唯識學派的繼起，就是要解答這些問題，分析存在的性質，替各種存在找尋存有之根。

依唯識宗的反省，所有我們經驗上的對象，都是由阿賴耶識(ālaya-vijñāna)所攝持的種子轉化出來的。這些種子在不活動的時候，是以一種潛隱的狀態藏於阿賴耶識中，待其活動的條件成熟，即起現行，化作我們經驗的對象，這就是所謂「識轉化」

(vijñāna-pariṇāma→唯識)。根據識轉化的概念，作爲客體的存在是由主體(心識)提供的；至於它的呈現，則由條件(因緣理法)決定，所以這樣轉化出來的存在即名爲依他起自性(paratantra-svabhāva，眞諦譯爲「依他性」)。「自性」是傳統的譯語，原文"svabhāva"可解釋爲「自己的存在」(由表示「自己的」意義的字頭sva-與表示「存有」意義的動名詞bhāva合成)，不過中觀的用法與唯識的用法不同：中觀的用法是指不受條件制約的獨立的法體，唯識則用以表對象世界的存在。因此中觀說空，是因爲他們認爲不能證明有這樣的法體；而唯識說有，則因爲他們的確感受到有對象的存在。不過，唯識學派發現，以經驗爲起點，存在應有兩重：一是依經驗心識的分別活動而收攝進來的存在，二是作爲對象產生的客觀來源的存在。這兩重存在的最大分別，在於前者是依心識的分別活動而起，所以若離開心識的分別作用，此重存在亦不會有；但後者却與心識的分別活動無關，它的存在純是出於超越的肯定，以解決知識的客觀性問題，及主體不能如實知客體，由此而要求通過修行實踐以提升主體之智慧的問題。唯識家把前者稱爲徧計所執自性(parikalpita-svabhāva，眞諦譯爲分別性)，後者才是依他起自性(這兩重存在的分析，略似英國經驗主義者洛克J. Locke等人的進路，但結論不同)。雖然，依上文說，依他起的存在亦是由識所提供，但這只是依存有關係說，而非從認識關係說。換言之，識與境的關係，一方面是存有關係，識自身轉化爲境，境以識(及其種子)爲根；一方面是認識關係，識對其自身所轉化之境有分別作用，由此再產生一重分別作用下的存在。這一存在是虛掛的，隨識的分別起，可以說是以識的分別性爲根。不過，是不是所有的八識都有這兩重關係則可商議。

前期唯識家如無着(Asaṅga)、世親(Vasubandhu)、安慧(Sthiramati)等似未深加反省，因說八識皆能遍計，後期唯識家如護法(Dharmapāla)等則認爲祇有第六、七識能遍計，所以這種分別作用下的存在亦祇有第六、七識中有(參看《成唯識論》卷二及八，並《述記》)。由此再聯繫到其他用以表達客體的概念，如親所緣緣、疏所緣緣、本質相分、影像相分，及說明其產生根源的概念，如因緣變、分別變等，即可組成一極複雜的關係，這些關係都是從八識(及其心所)的分解而來，倘從原初意義言，說識境之間有此兩重關係已足够。

由於存在有兩重，但衆生從現實經驗的立場上說，其所知之世界爲心識的分別作用所封，所以祇能看到遍計所執的存在，對依他起的理法無法如實知，所以唯識學派希望在通過修行實踐之後，能够轉出根本智以徹入客體。由於根本智的活動不帶分別(亦稱爲無分別智→智)，於是原先套在依他起自性身上的遍計所執自性便會消散，讓依他起自性自己呈現，而成爲根本智所直接照察的對象。這時候，已是聖者境界，根本智所面對的就是最高的眞實，所以亦稱爲圓成實自性(pariniṣpanna-svabhāva，眞諦譯爲眞實性。按：若據原語直譯，則玄奘譯之圓成實之「實」字亦是添加)。《唯識三十頌》說：「故此與依他，非異非不異，如無常等性，非不見此彼」。安慧解最後一句，即指出「此圓成自性不被見時，彼依他起自性亦不被見」(參看拙譯《安慧「三十唯識釋」譯註》，頁128)，由此可見兩者的關係。所以三自性的概念雖然指示出有三種存在，但就實而言，眞實的存有祇是依他起一重，當主體取爲對象時纔有遍計所執與圓成實之別。不過，佛教的精神在追求智慧，轉化無明，所以不會離主體而說一不相干的存有結

構，說依他起自性目的即在消解主體上的遍計所執以成圓成實，所謂「轉識成智」，這纔是唯識學派理論的歸宿(→轉依)。所以若依此而言，三自性的分解便不能廢。

由三自性的建立，從反面看，可以產生三無性：一、相無性(lakṣaṇa-niḥsvabhāvatā，全譯爲相無自性性，眞諦譯爲無相性)，二、生無性(upatti-niḥsvabhāvatā，全譯爲生無自性性，眞諦譯爲無生性)，三、勝義無性(paramārtha-niḥsvabhāvatā，全譯爲勝義無自性性， 眞諦譯爲無性性)。此中相無性是遍計所執自性的反面，由於遍計所執自性是隨心識的分別作用而生，所以都是一些虛掛上去的存在，名爲施設有(prajñapti-sat)，如我、法的觀念就是；這些觀念在客觀的存有中是不能有實體與之對應的，其自身的存在就是處於無自性的狀態(即相無自性性)，所以是空。(亦名二空，因爲這些遍計所執的存在不外爲人、法兩類)。其次，生無性是依他起自性的反面，因爲依他起即表示須依條件制約而起，不能自主，亦不能常住，所以雖有所展現，但仍然是處於無自性的狀態；這也就是中觀學派所說的空，唯識從生無性方面予以保留。最後勝義無性即是圓成實自性的反面，因爲在此境界中，即是把前述的依他緣生狀態取爲無分別智的對象，而證見一切法均如幻如化，當體即空，無可執、無可取，於是中觀學派所說的空即成爲可至、可知、 可實現的境(從思想史觀點看，這是唯識學派的貢獻之一)。絕對空即絕對有， 所以可以翻出圓成實自性來，但圓成實即非一具體對象，永不可執，所以稱爲勝義無性，即從最高理境來照察一切法空(而實不空)的狀態。由此可見，三無性之立，目的是與三自性對消，使衆生不偏有，亦不偏無，而得一雙遣雙成之中道(→中道)。 (霍韜晦)

**參考文獻：**⑴《解深密經・一切法相品・無自性相品》。

⑵羅時憲：《唯識方隅》(《法相學會集刊》第一輯收)，香港，1968。

⑶霍韜晦：《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，香港中文大學出版社，1980。

⑷長尾雅人：《唯識義の基盤としての三性說》(《中觀と唯識》收)，岩波書店，東京，1978。

## 三本與三節

「三本」是固、尊、質；見於《管子・小問篇》。「三節」是質、鎮、固；見於《韓非子・八經篇》。

《小問篇》說：「三本者，一曰固、二曰尊、三曰質。……故國父母之墳墓之所在，固也；田宅爵祿，尊也；妻子，質也。三者備，然後大其威，厲其意，則民必死而不我欺也」。「固」是用鄉土情懷和祖宗崇拜的情緒，穩住民心。「尊」是滿足人民的物質慾望和光榮感。「質」是用妻子作押信。「三本」是要使人民爲君王效命的辦法。

《八經篇》起亂：「官襲節(循級)而進，以至大任，智也。其位至(極也)而任大者，以三節持之：曰質、曰鎮、曰固。親戚妻子，質也。爵祿厚而必，鎮也。參伍責怒(嚴)，固也。賢者止於質，貪饕化於鎮，姦邪窮於固。忍不制則下失(臣下橫佚)，小不除則大誅。誅而名實當，則徑(速誅)之。生害事，死無名，則行飲食(下毒)；不然，而與其讎(令其仇人害之)。此謂除陰姦

也」。「親戚妻子，質也」，就是表面以厚禮待大臣的親戚妻子，而眞正的用意是拿他們當人質，使大臣心有顧忌，不敢背叛；或是與大臣結爲姻親，成爲親戚，使之得妻生子，利用親戚和血肉的關係牢牢牽住，使大臣成爲自家人。貪饕，指嗜利的人，嗜利者貪得爵祿，用爵祿可以安定其心，所以說「化於鎭」。「參伍責怒，固也」。怒是嚴格，嚴格的錯綜考驗，使羣臣專心於職務，所以說「固」。參伍之政，姦邪無所逃，所以說「窮於固」。所謂「除陰姦」，《外儲說右上》有一段話，可以印證：「勢不足以化，則除之。……賞之譽之不勸，罰之毀之不畏，四者加焉不變，則除之」。有才智的人做官升到盡頭不能再升了，「以三節持之」，可見「三節」是用來治理大官的辦法。如果「三節」也不能「持之」，便是明殺、暗殺、或下毒、或借刀殺人，這是韓非「除陰姦」的方法。

「三本」與「三節」大同小異。「三節」的對象是大臣，「三本」的範圍較大，用來御民。有人懷疑《小問篇》的作者是秦漢人，「三本」之說乃勦襲《韓非子》的「三節」而來。不過沒有堅強的證據。（許盞臣的《管子集斠》頁八〇二）（王讚源）

# 三綱

三綱是指君臣、父子、夫婦三種倫理關係，綱即綱常、綱紀，在這裏是指倫理的準則，君爲臣綱是說天子的一言一行都足以爲臣子的準則，其餘父子、夫婦可以此類推。

近似三綱的觀念，在先秦典籍中就已出現，如《韓非子·忠孝篇》：「臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂」。又如《呂氏春秋·恃君覽》：「父雖無道，子敢不事父乎

？君雖不惠，臣敢不事君乎」？如果三綱的意義是在要求爲人臣、子、妻者向君、父、夫盡片面的義務，把原先儒家主張的相對性倫理(人文倫理)轉變爲絕對性倫理(權威倫理)，那末上述《韓非子》和《呂氏春秋》之言，已涵有三綱的意義。

三綱觀念至董仲舒(前176—104)而成熟，這個名詞也是由他首先使用，例如：「天爲君而覆露之，地爲臣而持載之；陽爲夫而生之，陰爲婦而助之；春爲父而生之，夏爲子而養之；王道之三綱，可求之於天也」(《春秋繁露・基義篇》)。所謂三綱可求於天者，言「子受命於父，臣妾受命於君，妻受命於夫」猶「受命於天」也，天是不可欺不可違的，祂有絕對的權威。這種觀念並非由董氏所發明，《禮記》和《孝經》裏早就有了(如《孝經》：「嚴父莫大於配天」。《禮記・哀公問篇》：「仁人之事親也如事天」)。

近世攻擊三綱之說者，往往歸咎於董仲舒，其實這種觀念絕不是任何一個思想家可以任意主張任意發明的，它應視爲中國倫理史長期演變的結果。其中忠孝混同的思想就是了解這一演變的重要線索。在文獻上，《左傳》已有「民奉其君，愛之如父母」之言(襄公十四年)，《墨子・兼愛上》、《管子・形勢解》、《荀子・富國篇》都有類似言論。到秦漢之際，這種混同的思想已極爲流行(見《呂氏春秋・孝行覽》，《禮記》：《大學》、《祭義》、《祭統》、《喪服四制》諸篇，《大戴記》：《本命》、《曾子立孝》、《曾子大孝》、《曾子立事》、《虞戴德》諸篇，《孝經》士章)。

忠孝混同思想的形成和流行，一由於政治的世襲制度，在世襲制中，世子與國君的關係，正如《禮記・文王世子篇》所說：「親則父也，尊則君也」，在父的位分上，世子宜盡孝，在君的位分上，世子應盡忠，在世子心理上，忠孝這兩種規範很難有清楚

的界線。其次，儒家的倫理思想由個人出發，然後家、國、天下是連成一氣的，也就是說個人倫理、社會倫理及政治倫理是結爲一體的。這種思想到《大學》形成了一個完整的體系，齊家之道既可以通於治國，則事父之道，自亦通於事君，其中的轉換，並不要經過什麼曲折，「孝者所以事君也」的話在《大學》裏出現，實極爲自然。復次，在孔、孟的思想裏，孝已逐漸發展成所有倫理價值中最佔優勢的價值，當專制政體形成以後，忠君的價值必然被強調爲最高的價值，因此，道統裏的孝和政統裏的忠，就不可避免地會發生衝突，唯一能解除衝突的方法，就是使忠孝混同。孝是天經地義的，把孝的心理轉接於忠，使專制帝王獲得人性上最有力的支持。

徐復觀曾指責董仲舒的三綱思想，是他在中國文化上所遺留的無可原諒的鉅大毒害，這仍是受新文化運動攻擊三綱的影響，而缺乏同情的了解。

對傳統三綱倫理的價值能做持平之論者是賀麟，他認爲三綱說乃五倫觀念之最基本意義，也是五倫說(在傳統的歷史條件下)最高最後的發展。離開三綱而言五倫，五倫僅是一種倫理學，五倫說發展爲三綱，才使它具備正統禮教的權威性與束縛性。他分兩點說明五倫進展爲三綱的邏輯的必然性：⑴由五倫的相對關係進爲三綱的絕對關係；由五倫的相互之愛、等差之愛進爲三綱的絕對之愛、片面之愛；所以必須有此進展，是因相對之愛(如君不君則臣可以不臣之類)是無常的，這樣人倫的關係、社會的基礎仍不穩定，變亂隨時可以發生，三綱說的制度化就是爲了補救相對關係的不穩定，進而要求關係的一方絕對遵守其位分，實行片面之愛，履行片面的義務，以免人倫關係陷入循環報復的不穩

定的關係中。(2)自三綱說興起後，五常倫之意義漸被取消，作爲五常德解之意義漸次通行。所謂常德就是行爲所止的極限，相當於柏拉圖式的理念或範型，也就是康德的道德律或無上命令。五倫說注意人對人的關係，三綱說則將人對人的關係，轉變爲人對理、對位分、對常德的片面的絕對關係，所以三綱說當然比五倫說來得深刻而有力量。因此，忠君完全是對名分對理念盡忠，不是作暴君個人的奴隸。（韋政通）

**參考文獻：**(1)賀麟：《五倫觀念的新檢討》，見《文化與人生》，1973，臺北重印。

(2)韋政通：《倫理思想的突破》第一章、第三節，1982，臺北，大林出版社。

## 山濤

山濤(205—238)字巨源，西晉河內懷縣(今河南武陟西南)人，與向秀同鄉，亦爲「竹林七賢」之一。早孤而貧，四十歲始出仕爲郡主簿，三年後累官至「州辟部河南從事」時，曹爽與司馬懿爭權。山濤見任太傅的親戚司馬懿自稱患病，便辭職隱居。第二次出仕在魏元帝景元五年(264)，晉武帝(其宣穆張皇后乃濤遠親)時官至吏部尚書、尚書右僕射、司徒。濤愼於甄選官吏，對每候選人所作的評論，當時稱譽爲「山公啓事」。然而武帝未必提拔濤之首選，官民時常誤會濤隨意揮灑，有人向帝進讒言。帝作手詔戒濤云：「夫用人惟才，不遺疏遠卑賤，天下便化矣」(《晉書・本傳》)。濤堅持一貫作風，一年後群情平息。此因濤啓擬的候選人都够資格，任帝挑選也不可能離譜。帝詔用陸亮而不聽從濤之勸諫，濤遂託病還家，亮終以坐事免官(見《世說・政事篇》注引《晉

諸公贊》)。貪官袁毅作鬲令時，贈濤絲百斤，濤不願標奇立異，遂接納禮物，如《莊子．天地篇》所言「行不崖異之謂寬」。後來袁毅的賄賂政策失敗，受賄者全被檢舉。濤從閣上取絲付吏，衆見塵埃堆積於印封。濤善處世，王戎讚他「如璞玉渾金， 人皆欽其寶，莫知名其器」(《世說．賞譽篇》)。他「與嵇(康)、阮(籍)一面(見)，契若金蘭」(《世說．賢媛篇》)。欲薦嵇康出任尚書吏部郎，豈料康致函絕交；三次舉薦阮籍之侄咸，都被武帝拒絕。嵇康自知疏闊惹禍，將其子之前途交託穩重的摯友山濤，乃明智之舉。 (王煜)

**參考文獻**：(1)楊勇：《世說新語校箋》，臺北，明倫，1970。

(2)周紹賢：《魏晉清談述論》，臺北，商務，1972。

(3)何啓民：《竹林七賢研究》，臺北，商務，1966。

(4)何啓民：《魏晉思想與談風》，臺北，商務，1967。

# 才

宋儒與清儒因「才」之定義不同，引起許多無謂之爭。涵有哲學意義而用此詞者，首爲孟子。孟子云，「乃若其情， 則可以爲善矣。乃所謂善也。若夫爲不善， 非才之罪也」(《告子篇上》)。孟子乃駁告子性無善無不善及性可以爲善可以爲不善與有性善有性不善之說。若有不善，乃「不能盡其才」或「陷溺其心」。然性情才皆是善，至于何以不盡？何以陷溺？則孟子只云自暴自棄，

並無答案。故朱子謂「孟子言才，正如言性，不曾說得殺，故引出荀、揚來。到程、張說出氣字，然後殺了」(《朱子語類》，五九)。荀子性惡與揚雄(前58—18)善惡混皆所以應付惡之問題，然亦無解決。至程(程頤，伊川，1033—1107)張(張載，橫渠 1020—1077)，乃有氣質之說。以氣稟之正爲善，氣稟之偏爲不善，伊川云：「才稟于氣。氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚」(《遺書》，十八)。又謂「性出于天，才出于氣。氣清則才清，氣濁則才濁。譬猶木焉，曲直者性也，可以爲棟樑，可以爲榱桷者才也。才則有善有不善，性則無不善」(同上，十九)。孟子于性情才無界說。伊川則以爲「善之地便是性，欲爲善便是情，能爲善便是才」(同上)。則孟子與伊川，才之意義，已不同矣。是以朱子云，「程子此說才字，與孟子本文小異。蓋孟子指其發于性者言之，故以才無不善。程子兼指其稟于氣者言之，則人之才固有昏明強弱之不同矣」(《孟子集註．告子上》)。又曰：「要之才只是一箇才，才之初亦無不善，緣他氣稟有善惡，故其才亦有善惡。孟子自其同者言之，故以爲當于性。程子自其異者言之，故以爲稟于氣」(《語類》，五九)。

朱子繼承程子之意，以「才猶材質，人之能也」(《孟子集註．告子上》)。「孟子論才亦善者，是說本來善底才。……才本是善。但爲氣所染，故有善有不善。亦是人不能盡其才」(《語類》，五九)。故朱子斷語曰，「昏明強弱之稟不齊者，才也，人所異也」(《中庸章句》，二十章)。又曰：「以性而言，則才與情非有不善也。特氣質之稟不齊，是以才有所拘，情有所徇，而不能一于義理耳」(《孟子或問．告子篇上》)。

程朱是否確能解決惡之起源問題，另是一事。實際上中西哲

學宗教，無一能于哲學上解決此問題者。亦皆爲孟子指示如何求其放心，立其大者，或以慈悲超渡而已。及顏元戴震輩，硬守孟子以性情才皆善之意，而以程朱爲等于告子。且又或以程朱以才必爲不善，而不顧程朱亦堅持孟子之性善而反對告子之性無善無不善，而非以才爲不善，只謂其可爲不善耳。顏元(1635—1704)謂「性情才之皆善，與後日惡之所從來判然矣」(《存性篇》，一，《明明德》)。又云：「歸惡于才情氣質，是孟子所深惡」(同上，《性理評》)。不知程朱並未言才情皆惡。後日惡之從來，顏元以爲引蔽習染，程朱以爲氣質之偏，顯然程朱較勝，因氣質可以解釋引蔽習染，而顏元未能說明引蔽習染之何所自也。

戴震（1723—1777）亦以材質釋才，與朱子無異。其言曰：「氣化生人生物，據其限于所分而言謂之命，據其爲人物之本始而言謂之性，據其體質而言謂之才。由成性各殊，故才質亦殊」(《孟子字義疏證》，「才」字條)。此說實與程朱無異。惟戴震以才質之殊，猶金錫之爲器。冶金以爲器，則其器金。冶錫以爲器，則其器錫。「孰金孰錫，孰精良與孰否，才之喩也。故才之美惡于性無所增，亦無所損」(同上)。然戴氏既認器有精粗，則與程氏氣有善惡何異？若謂精粗非道德問題，不可以言善惡，則戴氏所舉私蔽諸惡，非才之罪，是誰之罪耶？

劉師培(1884—1919)著《理學字義通釋》，亦謂「人所具之才各殊。然祇可被以優劣之名，不得謂之善惡」。「才無善無惡，特爲血氣心知所限，而有剛柔智愚之殊耳。剛柔智愚，皆限于一偏，不得謂之善，亦不得謂之惡」(「才」字條)。此言實與顏戴無異。只顏戴堅守孟子性情才皆善之說，劉氏則以性無善無不善而已。三氏皆以自然現狀爲精粗智愚爲中立，不得謂爲善惡。然程朱

以不能盡其才，爲愚而不智，大有可移，非決爲不善也。畢竟人有道德上之善不善，若不以才之正偏解之，則又何以解之耶？此問題顏戴劉三氏均無答案。（陳榮捷）

**參考文獻：**(1)劉師培：《劉申叔先生遺書》，第十三册，《性理字義通釋》，「才」字條。

(2)韋政通：《中國哲學辭典》，「才」字條，頁61—63。



# 四　畫

## 王守仁

王守仁，字伯安，稱陽明先生，成化八年(1472)九月十日生于浙江餘姚。父華，字德輝，稱龍山公，愛紹興山水，遂遷居焉。傳五歲不能言。十一歲隨龍山公至京師(北京)。十五歲游居庸三關，慨然有經略四方之志。門人黃綰《陽明先生行狀》與門人所訂《年譜》均謂其聞劉千斤作亂，為書將獻于朝，請往征之，龍山公斥之乃止。然據毛奇齡(1623—1716)《王文成傳本》，此亂在陽明出世六年以前，可見譜狀均失考矣。十七歲歸浙江迎夫人諸氏于洪都(南昌)，合巹之日，偶閑行入鐵柱宮與道士言養生之說。坐語忘歸，次早始還。翌年攜夫人歸餘姚，舟過廣信，謁婁諒(1422—1491)。諒與語宋儒格物之學，謂聖人必可學而至。遂益慕聖學。年二十一(1492)中舉人。旋侍龍山公于京師，徧求朱子遺書讀之。一日與友錢氏坐在其父官署竹樹之前考索，不得其理。錢友三日而疾，陽明亦到七日以勞思致病。乃退而致力于詞章之學。弘治五年(1493)八年(1496)兩會試均下第。仍寓京師，學兵法，並談養生。二十七歲(1496)詞章儒學均覺失意而舊病復作，乃有遺世之想。然明年中進士，觀政工部，頗轉興奮。時虜寇猖獗，乃上疏陳言邊務，共八事，曰蓄材以備急，舍短以用長，簡師以省費，屯田以足食，行法以振威，敷恩以激怒，捐小以全

大，嚴守以乘弊是也。弘治十三年(1500)年二十九，授刑部雲南淸吏司主事。翌年奉命江北審囚，多所平反。事竣，游安徽九華山。道人謂之曰：「周濂溪(周敦頤，1017—1073)程明道(程顥，1032—1085)是儒家兩箇好秀才」。此于陽明以後深仰明道，不無影響。

十五年(1502)三十一歲，歸越養嘔血之病。築室陽明洞，行導引術。洞非巖穴，只紹興府會稽山南面山麓而已，故云陽明，自號陽明子。《行狀》《年譜》先知與思離世遠去等傳說，皆不足信。十七年(1504)秋，主考山東鄉試。九月改兵部武選淸吏司主事，在京師。翌年門人始進，倡言身心之學，論者以爲好奇立異，惟甘若水(號甘泉，1466—1560)一見定交。正德元年(1506)三十五歲，宦官劉瑾等擅權，南京科道戴銑等以諫入獄，陽明上疏抗救，以是忤上，入獄兩月，旣而廷杖四十，尋謫貴州爲龍場驛丞，二年夏至錢塘，劉瑾遣人隨偵，陽明棄衣江畔，託言投江乃脫。旋赴南京省龍山公，十二月返錢塘，妹婿徐愛納贄北面，陽明作序與別。三年(1508)夏至龍場。《年譜》謂走脫後乘船遇險，經閩界，取間道由(福建)武夷而歸，無據也。

龍場在貴州西北萬山叢棘中，苗獠雜居，陽明教之築土架木以居。從者多病，陽明親自折薪取水作糜飼之。間與歌詩爲樂。某夜忽悟格物致知之旨，始知吾性自足，向之外而求理于事物者誤也。乃以默記五經之言證之，莫不脗合。以先儒訓釋未盡，乃隨所記憶爲之疏解，閱十有九月，命曰《五經億說》，現存《王文成公全書》只十三條而已。又疑朱子所定《大學章句》，非聖門本旨，格致本于誠意，故《誠意章》應如古本在《知至章》之前，而朱子倒置，又于《知本章》《知至章》補傳以釋格物致知之義，實所不

必。明年(1509)又悟知行合一，而陽明之學，于以成熟。然于朱子之說，有所衝突，恒疚于心。是年提學副使席書(字元山)聘陽明主貴陽書院。後徐愛未會陽明知行合一之訓。陽明曰：「某嘗說知是行之主意，行是知之功夫。知是行之始，行是知之成」。(《傳習錄》上)當是此時之言。席書問朱陸同異之辨，陽明不語朱陸之學而告之所悟。席書明日又來，乃告以朱陸異同，各有得失，無事辯詰，求之吾性，本自明也。可知此時對陸象山(陸九淵，1139—1193)尚未發生特殊興趣，並不若後世之謂其揚陸抑朱也。

正德五年(1510)三月陞江西廬陵知縣，在縣七月，愼選里正，訓告子弟，設立保甲，皆爲以後施政之典型。十一月入覲京師，十二月陞南京刑部主事，門人益多。六年(1511)正月調吏部驗封清吏司主事。十月陞文選清吏司員外郎。七年(1512)三月陞考功清吏司郎中，是年門人徐愛黃綰等數十人同受業。十二月陞南京太僕寺少卿，便道歸省，與徐愛同舟歸越，痛論《大學》之旨。《傳習錄》卷首所載十四條是也。八年(1513)二月至越，十月至安徽滁州，督辦馬政。九年(1514)四月陞南京鴻臚寺卿，日與門人討論，敎以存天理，去人欲，省察克治之功，聲名大顯，圍聽者毎數百人，議論甚烈。在此時期，取朱子之書細讀之，然後知朱子晚年改變其說。乃從《朱子文集》三十四書內各摘一段，與吳澄(稱草廬先生，1249—1333)一說爲《朱子晚年定論》。十年(1515，四十四歲)十一月爲之序曰：「世之傳《四書集註》《四書或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以爲舊本之誤，思改正而未及」(《傳習錄》下)。

正德十一年(1516)汀漳各郡皆有巨寇，尙書王瓊特薦陽明，

九月乃陞都察院左僉都御史巡撫江西南贛與福建汀漳等處。明年正月至贛，行十家牌法，選民兵，移文三省備兵。蒞任旬日而攻漳州，兩月而下，四月班師，五月立兵符奏設和平縣，十月進兵攻江西橫水，二十日而賊巢破。于是西向進擊桶岡，戰四十日。十三年(1518)正月征廣東北部三浰，兩月而諸寇皆平，四月初班師。立社學，選鄉約，行保甲，修書院，整理鹽法，敎諭匪盜改作新民。又奉設和平縣于廣東惠州。六月陞都察院右副都御史，廕子錦衣衛，世襲百戶。年來出入賊壘，未暇寧居。門人薛侃、歐陽德等講聚不散。回軍休士後乃得與諸生發明《大學》本旨。七月刻《古本大學》，又刻《朱子晚年定論》。八月門人薛侃刻《傳習錄》(即今之《傳習錄》上卷)。《晚年定論》一出，即引起我國哲學史上一場大爭論，歷百餘年。

正德十四年(1519)陽明在江西。六月奉敕勘處福建叛軍。至南昌豐城，聞寧王朱宸濠反，遂返吉安。未奉成命，即行起兵，不旬日而宸濠被擒。八月聞帝親征，上疏諫止之。然十一月武宗已至江蘇淮揚。陽明與宦官素不合，或疑其遣門人冀元亨與寧王聯絡，聞帝親征乃攻南昌，今挾宸濠邀功。陽明以濠交宦官張永，十五年(1520)入九華山，以避嫌疑，而冀元亨亦死獄中。

十六年(1521)陽明五十歲，在南昌。始揭致良知之敎。是年陞南京兵部尙書，封新建伯，支祿米一千石，子孫世襲。疏辭不獲。然誥券卒未發給。嘉靖元年(1522)龍山公卒，陽明居越守喪。以後在越六年，闢稽山書院。門人又築陽明書院。學徒北自直隸，南自廣東來者數百人，大發致良知與《大學》萬物同體之旨，環坐而聽者三百餘人。三年(1524)宴門人百餘人于天泉橋，投壺擊鼓，飲酒歌詩。十月門人南大吉續刻《傳習錄》(即今之《傳習

錄》中卷)。四年(1535)正月夫人諸氏卒，續娶張氏，有子正億。

嘉靖六年(1527)廣西思恩田州亂作，陽明奉命兼都察院左都御史出征思田。九月將啓行，門人錢德洪與王畿辨論良知善惡之旨，在天泉橋上就正于陽明。是爲天泉證道之四句教，論者謂此爲陽明教旨之最高峯。惜詞未暢晰，以致啓我國思想史上數百年之爭辯。翌年(1528)二月思田平。年來咳喘劇甚，兵戎刻苦，病勢益危。十一月二十九日(1529年一月十日)歸途中卒于江西南安，年止五十七耳。後三十八年，隆慶元年(1567)追贈新建侯，諡文成。

黃宗羲(1610—1695)曰：「有明學術，白沙(陳獻章，1428—1500)開其端，至姚江(陽明)而始大明。蓋從前習熟先儒之成說，未嘗反身理會，推見至隱。所謂此亦一述朱耳，彼亦一述朱耳。……自姚江指點出良知，人人現在。一反觀而自得，便人人有個作聖之路」(《明儒學案》，卷十，《姚江學案序語》)。又曰：「先生之學，始泛濫于詞章。繼而徧讀考亭之書，循序格物。顧物理吾心終判爲二，無所得入，于是出入于佛老者久之。及至居夷處困，動心忍性。因念聖人處此，更有何道？忽悟格物致知之旨。聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變，而始得其門。自此之後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心爲學的，有未發之中，始能有發而中節之和。視聽言動，大率以收斂爲主，發散是不能已。江右以後，專提致良知三字。默不假坐，心不待澄。不習不慮，出之自有天則。蓋良知即是未發之中，此知之前，更無未發；良知即是中節之和，此知之後，更無已發。此知自能收斂，不須更主于收斂；此知自能發散，不須更期于發散。收斂者，感之體，靜而動也；發散者，寂之用，動而靜也。知之眞切篤實

處即是行，行之明覺精察處即是知，無有二也。居越以後，所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空，而萬象畢照。是學成之後，又有此三變也」(《同上·陽明傳評語》)。陽明知行合一之教，早于正德四年(1509)已在貴陽揭出。黃氏之意，蓋謂知行合一，乃致良知之不習不慮，更無體用之分耳。其實黃氏之論王學三變，乃根據錢德洪而來。錢氏曰：「先生之學凡三變，其爲教也亦三變。少之時，馳騁于詞章。已而出入二氏。繼乃居夷處困(1508—1509)，豁然有得于聖賢之旨。是三變而至道也。居貴陽時，首與學者爲知行合一之說。自滁陽後(1510—1517)，多教學者靜坐。江右以來(1517後)，始單提致良知三字，直指本體，令學者合下有悟。是教亦三變也」(《全書刻文錄叙說》)。所異者黃氏合德洪之教學三期爲二期，而以居越以後(1522)爲第三期。德洪以教學爲分路，而宗羲則以思想之進展爲分野，無大異也。

以陽明思想而論，學者每以陸王並稱，名爲心學。二者哲學均基于心即理之說，以與程朱學派性即理之說相對峙。然陸王相同之點，止此而已。陽明致良知與知行合一之義，並未爲象山所想及。在龍場，席書提出朱陸異同之辨，陽明並不注意。其後對于象山，亦贊亦評，謂其爲粗(《傳習錄》下)與沿襲(《全書》卷五《與席元山》)。嘉靖三年(1524)序《象山文集》謂象山眞有以接孟子之傳(《全書》卷七)。《答徐成之書》謂爲象山一暴其說(《全書》卷二十一)，同指象山心即理之旨來自孟子而非有得于禪，但因儒者目陸爲禪，故一暴其說，以鳴其冤耳。陽明不假外求，孤軍突起。即宗羲謂明學白沙開端，陽明大明，亦指明代思想全部而言。若致良知與知行合一之論，則前無古，後無今也。（陳榮捷）

## 王戎

王戎(234--305)字濬沖，西晉琅邪臨沂(今屬山東)人，「竹林七賢」之一。約五歲時曾觀魏明帝表演斷虎爪牙。少時與裴楷拜訪鍾會，鍾會對人說：「裴楷清通，王戎簡要」。後來鍾會向晉文王推薦他們，文王用為掾(掌管文書的小官)，二十二歲後更歷任黃門郎、散騎常侍、河東太守、荆州刺史，惠帝時累官尚書令、司徒。他最高的軍功是在平吳之役攻奪武昌，被封為安豐縣侯，增邑六千戶。父親王渾逝世時，九郡故舊懷念他的恩德，集資數百萬作賻金，王戎不肯接受，因而著名。可惜戎成年後過度儉嗇，待己待人皆甚刻薄，有三事為證：一、女兒嫁給裴頠時先贈貸錢數萬後不悅，她立刻還錢，戎始獲精神解脫。二、從子結婚時先送單衣後責備。三、鑽出所售甜李的核，恐防別人得種子。他常執牙籌，和老妻日夜計算家產，世人譏諷為「膏肓之疾」。他的譎詐旨在免禍，晉室八王相殘時他以儉保身，仰慕蘧瑗(字伯玉)能從容舒卷於昏庸君主衞靈公的朝廷。六十七歲時，婿裴頠為趙王倫所害，戎連坐而免官。　(王煜)

**參考文獻**：(1)楊勇：《世說新語校箋》，臺北，明倫，1970。
(2)何啓民：《竹林七賢研究》，臺北、商務，1966。

## 王充

王充，字仲任，會稽上虞人。後漢光武帝建武三年生，和帝永元中，病卒於家(27—100？)。充少時，端莊有禮，有「巨人之

志」。八歲出於學館，年約十八，到京師受業大學，師事班彪。家貧無書，常游洛陽書市，一見就能誦憶，遂博通衆流百家之言，而不守章句之學。他年輕時當過掾功曹、列掾五官行事等官；仕途不得意，於是退而閒居在家，閉門潛思，專心著述；到了六十歲的晚年，又當了「治中」的小官；但他恬淡寡欲，得官不欣，失位也不恨。他著有《譏俗節義》十二篇、《政務之書》、《論衡》、《養性書》等四種。現在只有《論衡》一書流傳下來，其他三種都已散佚了。今本《論衡》八十五篇，與《後漢書本傳》所言相合，唯第四十四《招致篇》，有錄無文。《隋書・經籍志》作二十九卷，唐馬總《意林》作二十七卷；《新舊唐志》、《宋史・藝文志》、宋王堯臣《崇文總目》、宋王應麟《玉海》、元馬端臨《文獻通考》、《四庫全書總目》並作三十卷，今所通行明萬曆程榮刻三十八種《漢魏叢書》本，以嘉靖通津草堂本爲藍本，通津本又根據宋槧明成化修本。通津本是明刻本中最好的版本，今以商務印書館所印行的黃暉《論衡校釋》注釋最完備。王充富有懷疑、求眞的科學精神，他又處於符瑞、災異，天人感應，陰陽五行等迷信盛行的時代，於是他就要批判世俗中各種虛僞之說。「傷僞書俗文，多不誠實，故爲《論衡》之書」(《自紀篇》)。「詩三百，一言以蔽之，曰：『思無邪』；《論衡》篇以十數，亦一言也，曰：『疾虛妄』」。(《佚文篇》)「疾虛妄」就是王充造作《論衡》的動機，其目的在於「求眞求實」，要建造一個合理的社會。王充受桓譚的影響很大，他的「疾虛妄」，正是桓譚「論世間事，辨照然否；虛妄之言，莫不證定」的同一態度。他「所以銓輕重之言，立眞僞之平」(《對作篇》)、「論衡者，論之平也」(《自紀篇》)，其目的在於廓清思想界的迷霧，以求得事實的眞相。他的批判原則是「事莫明於有效，論莫定於有證」

(《薄葬篇》)、「論則考之以心，效之以事，虛浮之事，輒立證驗」(《對作篇》)，他處處都要以「事實」、「立證驗」作為推論、批判的根據。王充以反叛的精神，針對所有的迷信加以攻擊，所以《論衡》一書泰半致力於肅清古今思想習俗的謬誤，而要攻擊的對象太多，因而在內容與體制上，就顯得零亂缺乏系統，這是《論衡》一書在結構上的缺失。因此後人譏其「文重」、「乏精覈而少肅括」、「幾於蕪且雜」(高似孫《子略》卷四)、「其文反覆詰難，頗傷詞費」、「與聖人相軌」、「露才揚己」(《四庫全書總目》子部雜家類四)，「背經離道」(《四庫全書》乾隆《讀王充論衡》)、「名教之罪人」(王應麟《困學紀聞・諸子》)；然而也不得不承認其「辯訛正謬，有裨後世見聞」(《黃氏日抄》，五七，《諸子》三)、「大抵正譌砭俗，中理者多，亦殊有裨於風教」(《四庫全書總目》)。足見《論衡》一書對中國思想史上的影響相當的大。(梁榮茂)

**參考文獻：**(1)范曄：《後漢書・王充王符仲長統列傳》，臺北藝文印書館。

(2)謝无量：《王充哲學》，臺北中華書局。(1971,1，有學人雜誌社印行本)。

(3)陳拱：《王充思想評論》，1968，臺中東海大學出版。

(4)黃暉：《論衡校釋》，1969,1，臺北商務印書館。

(5)劉盼遂：《論衡集解》，1967，12，臺北世界書局。

(6)黃雲生：《王充評論》，1975，6，高雄三信出版社。

(7)黃國安：《王充思想之形成及其論衡》，1975，7，臺北商務印書館。

(8)胡適：《王充的論衡》，見《論衡校釋・附編四》。

(9)徐道鄰：《王充論》，東海學報第三卷第一期。

(10)徐復觀：《王充論考》，見《兩漢思想史》卷二，1976，臺灣學生書局。

(11)梁榮茂：《王充的文學觀》，1973，12，國立編譯館館刊，第二卷第三期。

(12)梁榮茂：《王充思想評論》，1976，4，中華文化復興月刊第九卷第四期。

(13)牟宗三：《王充之性命論》，見《才性與玄理》第一章，1970，6，香港人生出版社。

(14)梁榮茂：《王充的性命論研究》，1981，6，國立編譯館館刊第十卷第一期。

(15)魯文：《東漢王充的懷疑精神》，1965，9，省立臺北圖書館館刊第二卷。

(16)韋政通：《中國思想史》上册，第十四章，1979，臺北大林出版社初版。

(17)陳麗桂：《王充》，《中國歷代思想家》第十二册，1978，臺灣商務印書館。

(18)韋政通：《王充的批判哲學》，見《中國哲學思想批判》，1968，臺北水牛出版社。

(19)蕭公權：《王充論衡》，見《中國政治思想

史》第十章第五節，1977， 華岡出版有限公司。

# 王弼

王弼(226—249)，字輔嗣，山陽(今山東省金鄉縣或河南省修武縣)人。父親王業是「尚書郎」。弼少時謁見「吏部郎」裴徽，裴氏問道：「夫无者，誠萬物之所資(憑藉)也。然聖人莫肯致言，而老子申之无已者何」？弼云：「聖人體(embody)无，无又不可以訓(解)，故不說也。老子是有者也，故恒言其(有)所不足」。表示「有」之境尚未充分至極。魏晉名士皆視老莊爲賢而非聖，因爲後者講无而未體无。王弼曾讀蔡邕的萬卷藏書，由於祖父王凱與族弟王粲在荆州避亂時，劉表嫌粲醜陋，改選凱爲婿，遂生外孫業。蔡邕贈書給王粲，晉文帝誅戮參加謀反的兩個王粲兒子，以業嗣粲，蔡書改皈王業。弼重視體用(理事)之分，主要成就是注《老子》，次要貢獻在注《周易》。不喜《老》《莊》的王濟認爲王弼的《易注》錯誤頗多，管輅批評王弼隨意用道家思想解《易》，乃「背爻象而任心胸」。孫盛也「恐(王《注》)將泥夫大道」。《易》學有三派：術數、象數、義理。管輅等術數派相信陰陽變形有定數，仰賴直覺的感應，中國的醫卜星相同屬此派。漢代的象數派談陰陽災異，以爻象互體注《易》，由清代胡煦焦循諸家繼承。義理派始祖漢代費直以《傳》解《經》，王弼廢象數，以道家觀念闡釋六十四卦及孔門《十翼》中的五翼：《彖》、《象》(不分上下)、《文言》，其餘五翼即《繫辭》(分上下)、《說卦》、《序卦》、《雜卦》由韓康伯注。在《周易．略例》、《明彖》篇不以判「斷」解彖，而代以「統」

云：「統論一卦之體，明其所由之主也」；《明象》篇將《莊子・外物》「得意而忘言」應用於象數，遂倡「得意而忘象」。《乾象》「乾道變化，各正性命。保合太和，乃利貞」。王注：「升降无常，隨時而用。處則乘潛龍，出則乘飛龍。……乘變化而御大器，靜專動直，不失太和，豈非正性命之情者耶」？此《注》未明天（乾）道如何保合個體的性命。《復卦・彖傳》云：「復其見天地之心」。王《注》云：「復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有為心，則異類未獲具存矣」。此用《老子》十六章「皈根曰靜，是謂復命」意，故言返本（逆覺）。可是「動息地中」的息是止息而非生息，遺漏了逆覺的對象——乾元健行不息的創造生化。《繫辭傳》謂：「大衍之數五十，其用四十有九」。韓《注》引王說云：「演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用，而用以之通；非數，而數以之成。斯《易》之太極也。四十有九，數之極也。夫『无』，不可以『无』明，必因於『有』。故常於有物之極而必明其所由之宗也」。此段強調體虛无而用實有。象數派將那一解為太極（太易、太一），指陰陽未分時的渾淪，又可落實為天體中的北辰或神中的太乙。例如馬融說：「北辰居位不動，其餘（列星）四十九轉運而用也」。王弼掃除圖象式的氣化宇宙論，代以純粹玄學思理。王弼《老子注》冥契《老子》，僅有小錯，如訓五章「芻狗」為芻（草）和狗。《老子微指例略》（在《道藏》）可能是何劭所云「弼注《老子》，為之指略」所言。何晏倡聖人无喜怒哀樂，王弼說：「聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通无；五情同，故不能无哀樂以應物」

。他不用《莊子・德充符》所謂「无情」此詞，而用此詞的函義「不以好惡內傷其身」，「常因自然而不益生」，主張「應物而无累於物」，兼採《應帝王》「至人之用心若鏡，……應而不藏，故能勝（應付）物而不傷」之意。（王煜）

**參考文獻：**(1)《三國志・魏志》，卷二八《鍾會傳》，裴松之注引何劭著《王弼傳》。

(2)湯用彤：《魏晉玄學論稿》。

(3)牟宗三：《才性與玄理》，香港，人生，1963。

# 心

理學家之言心，新義甚多。邵子（邵雍，1011—1077）謂「心爲太極」（《皇極經世書》，八下）。又謂「先天之學，心法也。故圖皆自中起。萬化萬事，生乎心也」（同上，七上）。驟觀之，似以宇宙爲心。然所謂生乎心，只指「天地萬物之理，盡在其中」耳（同上）。如心一不分，虛而不動，則定靜而明，可以一心觀萬心，一物觀萬物焉（同上，五與八下）。其哲學仍是數理之學也。惟其謂「心者性之郛郭」（《伊川擊壤集序》），則是新義。張載（1020—1077）之「心統性情」（《張子全書》，十四），亦爲前人所未道。朱子釋之曰：「性者，理也。性是體，情是用。性情皆出于心，故心能統之。統，如統兵之統，言有以主之也」（《語類》，九八）。又云：「統，猶兼也」（同上）。此思想影響朱子甚大。張子又謂「合性與知覺有心之名」（《正蒙・太和篇》）。又謂「大其心，則能體天下之物。物有未體，則心爲有外」（《正蒙・大心篇》），皆名

言也。

新義更多者爲二程兄弟，彼等以「理與心一」(《遺書》，五)。明道(程顥，1032—1085)明言「心是理，理是心」(《遺書》，十三)。因彼等以性即理，故伊川(程頤，1033—1107)亦謂「心即性也。在天爲命，在人爲性」(同上，十八)。又云：「自稟受言之謂之性，自存諸人謂之心」(同上，二十二上)。又云：「心譬如穀種。生之性，便是仁也」(同上，十八)。換言之，「心生道也。有是心，斯具是形以生。惻隱之心，人之生道也」(同上，二十一下)。朱子疑此句有欠闕處。然釋之曰：「心乃生之道。惻隱之心，人之生道也，乃是得天之心以生。生物便是天之心」(《語類》，九五)。故二程云：「一人之心，即天地之心」(同上，二上)。伊川云：「心本善。發于思慮則有善有不善。若既發則可謂之情，不可謂之心」(同上，十八)。故「凡言心者，指已發而言，此固未當。心，一也。有指體而言者，寂然不動是也。有指用而言者，感而遂通之故是也」(《伊川文集》，五，《與呂大臨論中書》)。至于修養，則二程云：「心要在腔子裏」(《遺書》，七)。依朱子之見解，即謂「心要有宰」。「且先收歛得身心在這裏」，「敬便在腔子裏」(均《語類》九六)。

以上北宋關于心之思想，大體如此，對于朱子心之觀念，立下基石。南宋胡宏(1105—1155)著《知言》，朱子著《知言疑義》以辨之。其關于心，胡宏謂「心也者，知天地宰萬物以成性者也」。即因心形著而使性成爲眞實而具體之性也。惟朱子以成性之句可疑，欲作而統性情。張栻(1133—1180)則以統字亦恐未安，不若改主性情。朱子之所以反對成性之說，乃因「心以用盡」(《語類》一〇一)，即謂其「言盡心，大抵皆就功用上說。其意以心體本無

盡，在存養而擴充之，盡心則知性矣」。

至于朱子本人之心的哲學，則集諸子之大成而又另闢園地。朱子沿二程心與理一之思想，而發揮之，謂「一心具萬理」(《語類》，九)。「心與理一，不是理在前面為一物。理便在心之中」。「理無心則無着處」。「性便是心之所有之理，心便是理之所會之地」(俱《語類》五)。可謂「心之理是太極，心之動靜是陰陽」。「性猶太極也，心猶陰陽也」(同上)。以心與太極同論，似述邵子「心為太極」之言，然兩者哲學迥異。實際上朱子對于心與太極之關係，朱子未肯明言。門人或謂「心為太極」，或謂「心具太極」。朱子于此只謂「這般處極細難說。看來心有動靜」(同上)。此其所以謂心猶陰陽也。

心具理而有動靜，此即心與性情之關係。心與性不相離。「捨心則無以見性，捨性又無以見心」。心性分別之處，則云：「心大槩似箇官人。天命便是君之命，性便如職事一般。此亦大槩如此，要自理會得」。「動處是心，動底是性」。「心有善惡，性無不善」。「若論氣質之性，亦有不善」，而「本心則元無不善」。「性對情言，心對性情言。合如此是性，動處是情，主宰是心。大抵心與性，似一而二，似二而一」。「性是心之道理，心是主宰于身者。四端便是情，是心之發見處」，「仁是性，惻隱是情，須從心上發出。心統性情者也」(俱同上)

心統性情之語，來自張子。朱子曰：「橫渠(張子)說得最好，言心統性情者也」。所謂統者，主宰之意。「心，主宰之謂也」。「心主乎性而行乎情」(俱《語類》五)。答張敬夫書云：「熹謂感于物者心也，其動者情也，情根乎心而宰乎心，心為之宰，則其動也無不中節矣」(《朱子文集》，三二)。又詳言之曰：「然人之一

身，知覺運用，莫非心之所爲。則心者，固所以主于身，而無動靜語默之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具。其所謂中，是乃心之所以爲體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉。則七情迭用，各有攸主。其所謂和，是乃心之所以爲用，感而遂通者也。然性之靜也，而不能不動。情之動也，而必有節焉。是則心之所以寂然感通，周流貫徹，而體用未始相離者也」(同上，《答張欽夫》)。此處謂性乃心之所以爲體，情乃心之所以爲用。亦可謂「心存體用。未發之前，是心之體。已發之際，乃心之用」。「虛靈自是心之本體」(《語類》，五)。朱子註《大學・明明德》曰：「明德者，虛靈不昧，以具衆理而應萬物者也」。此即體用之謂。

體用不離，不可分之爲二。朱子爲「觀心說」，評佛氏之析心爲二。其言曰：「夫心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，爲主而不爲客者也，命物而不命于物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是此心之外，復有一心而能管乎此心也」(《朱子文集》，六七)。

朱子亦論心與知覺，云：「所覺者，心之理也。能覺者，氣之靈也」。「心者，氣之精爽」。形體之動，「自是心使他動」。「喜怒哀樂未發，又是一般。然視聽行動，亦是心向那裏」。「心無間于已發未發，徹頭徹尾都是，那處截做已發未發？如放辟邪侈，此心亦在，不可謂非心」。此心之發，便是意。問意是心之所發？朱子答曰：「固然」。又曰：「情是性之發，情是發出恁地，意是主張要恁地」(《語類》，五)。又云：「意者，心之所發，情者心之所動，志者心之所之」(同上)。

朱子更發明心字，曰：「一言以蔽之，曰生而已。天地之大

德曰生。人受天地之氣而生，故此心必仁，仁則生矣」(同上)。此乃依程子心生道之說而言。仁心乃指心之本體，本體無不善。或問心有善惡否？朱子答曰：「心是動底物事，自然有善惡。且如惻隱，是善也。見孺子而無惻隱之心，便是惡矣。離着善，便是惡。然心之本體，未嘗不善。又却不可說惡全不是心。若不是心，是甚麼做出來？古人學問，便要窮理知至，直是下工夫，消磨惡去，善自然漸次可復」(同上)。故其《盡心說》云：「蓋天者，理之自然，而人之所由以生者也。性者，理之全體，而人所得以生者也。心則人之所以主于身而具是理者也。天大無外，而性稟其全。故人之本心，其體廓然，亦無限量。惟其梏于形器之私，滯于聞見之小，是以有所蔽而不盡。人能即事即物，窮究其理，至于一日會貫通徹，而無所遺焉，則有以全其本心廓然之體，而吾之所以爲性，與天之所以爲天者，皆不外乎此，而一以貫之矣」(《朱子文集》，六七)。

朱子只言心具衆理，而不言心理爲一。蓋其哲學乃二程性即理也之統系。其後與陸象山(1139—1193)與王陽明(1472—1529)之心即理之統系相對。象山云：「蓋心，一心也。理，一理也。至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二」(《象山全集》一，《與曾宅之》)。又曰：「宇宙便是吾心。吾心即是宇宙。千萬世之前，有聖人出焉，同此心同此理也。千萬世之後有聖人出焉，同此心同此理也。東南西北海有聖人出焉，同此心同此理也」(同上，二二，《雜說》)。陸氏特重同心之心，而不作人心道心之分。然于心理爲一之哲學，未嘗有所論證也。陽明亦用朱子「虛靈不昧，衆理具而萬事出」之言，然在下即謂「心外無理，心外無物」。其論據爲「身之主宰便是心。心之所發便是意。意之本體便

是知。意之所在便是物。如意在于事親，即事親便是一物。意在于事君，即事君便是一物。……所以某說無心外之理，無心外之物」(《傳習錄》上)。如是則心理爲一。反對朱子「人之所以爲學者，心與理而已」之言，謂「與」字即分心理爲二(同上)。依陽明之意，只要知身心意知物是一件。曰：「但指其充塞言之謂之身，指其主宰處言之謂之心，指心之發動處謂之意，指意之靈明處謂之知，指意之涉着處謂之物，只是一件」(《傳習錄》中)。

陽明每言心之本體，以「性是心之體」。又謂「知是心之本體」。又謂「知是理之靈處。就其主宰處謂之心，就其稟賦處說便謂之性」(俱《傳習錄》上)。此本體至善，故云：「至善是心之本體」(同上)。又云：「心之本體，那有不善」(《傳習錄》下)？此語與「無善無惡心之體」表面上似乎衝突，以後王門諸子，爭辯甚多。其實陽明之意，不可各執一邊。「我這裏接人原有此二種。利根之人，直從本源上悟入。人心本體，原是明瑩無滯的，原是箇未發之中。利根之人，一悟本體即是工夫，人己內外，一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落爲善去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了」。故其四句之教，最後爲「爲善去惡是格物」(俱《傳習錄》下)。其釋格物，與朱子即物而窮其理不同，而乃「格其心之物也」(《傳習錄》中)。「是去其心之不正，以全其本體之正」(《傳習錄》上)。以後王門格心方法紛歧，五光十色。（陳榮捷）

**參考文獻：**⑴韋政通：《中國哲學辭典》，「心」字條。
⑵錢穆：《朱子新學案》，冊二，《朱子論心與理》。
⑶牟宗三：《心體與性體》，冊一，《張橫渠

論心》，册二，《伊川論心與五峯(胡宏)論心》。

## 心法

白居易(772—846)《送兄弟回雪夜詩》云：「平生洗心法，正爲今宵設」。此爲「心」字與「法」字連詞之始。然此指洗心之法，非理學家所云之心法也。宋儒之用「心法」，則有邵子程子。邵子(邵雍，1012—1077)《皇極經世書》有云：「先天之學，心法也。故圖皆自中起，萬化萬事，生乎心也。……蓋天地萬物之理，盡其中矣」(七，下，《觀物外篇》)。此非謂心即理，蓋邵子哲學，「太極不動，性也。發則神，神則數，數則象，象則器，器則變，復歸于神也」(同上)。此即天地萬物之理。謂之心者，乃對後天之學之爲迹而言，即從心觀先天，從迹觀後天也。謝扶雅謂「心法相當於 Rationalism，物法相當于 Empiricism。前者用數理學的方法，後者用物理學的方法。前者是先驗的，後者是經驗的。前者重理性，後者重感覺」(《嶺南學報》，二卷三期，《邵雍先天學新釋》)。此處心法應解作理學，至爲明顯。邵子自云：「夫所以謂之觀物者，非以目觀之也。非觀之以目，而觀之以心也。非觀之以心，而觀之以理也」(同上，六，《觀物內篇》)。

程子(程頤，伊川先生，1033—1107)「嘗言《中庸》乃孔門傳授心法」(《遺書・外書》十一)，朱子《中庸章句》引言引之，又于其序述《書經・大禹謨》「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中」之所謂理學十六字訣。則所謂心法，實指變人心爲道心之法，亦即理學傳統修養之法。

元儒許衡(魯齋先生，1209—1281)著《魯齋心法》，實後人採

其《語錄》而成者。書刻于嘉靖元年(1522)。韓士奇序云：「人所以貴于天地間者，心也。心所以貴于人者，有法也。心法之傳，堯開之，舜廣之，禹得文武周公吾孔孟主盟，斯道恒光之。濂洛關閩，言雖散出。惓惓于心法，而意則會也」。其後重刻序云：「夫『人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中』者，堯舜禹授受之言，世所謂三聖心法也。……聖人之心，即道心，即明德。……而曰心法，不亦宜乎」？

由上觀之，可知心法與心學不同，兩詞不能互換。亦與佛家之心法懸殊，佛家有色法心法二者，有形色者爲色法，無形色者爲心法。《六祖壇經》載五祖對惠能說傳頓教法及衣，曰：「法以心傳心」。此禪宗以心傳心之法，亦即心法，其意義與儒家心法完全不同。顧炎武(1613—1682)引《黄氏日鈔》曰：「其後進此書傳(《書集傳》)于朝者，乃因以三聖傳心爲說。世之學者遂指此書十六字爲傳心之要，而禪學者借以爲據矣」。顧氏案曰：「心不在傳也。……《中庸章句》引程子之言曰：『此篇乃孔門傳授心法』。亦是借用釋氏之言，不無可酌」(《日知錄》，十八，「心學」條)。朱子與陸九齡(字子壽，復齋先生，1132—1180)均用「傳心」二字。「心法」一詞，或亦來自禪宗。然禪宗謂以心傳心，在理學則所傳爲道，常使道心爲一身之主耳。(陳榮捷)

## 心學

韓愈(768—824)納涼聯句云：「誰言擯朋老，猶自將心學」(《昌黎先生集》，八)。此爲「心」「學」兩字連詞之始。然指修心之學，非指心學也。邵子(邵雍，1012—1077)《皇極經世》卷八下以「心學第十二」爲題，首句即云：「心爲太極」。以「心學」名一學說

之系統，當以邵子爲始。其他宋儒均用「聖學」，即朱子每言傳心，亦未用「心學」也。至陽明(王守仁，1472—1529)《象山文集序》，則謂「聖人之學，心學也。堯舜禹之相授受曰：『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』。此心學之源也。中也者，道心之謂也。道心精一之謂仁，所謂中也」(《王文成公全書》，七)。象山(陸九淵，1139—1193)之學與陽明之學，均以爲心即是理。故謂聖學即心學，亦至自然。陳建(1497—1567)著《學蔀通辨》，專擊陽明。其言曰：「聖賢之學，心學也。禪學陸學，亦皆自謂心學也。殊不知心之名同而所以言心則異也。……孔孟皆以義理言心。至禪學則以知覺言心。……王陽明曰：『心之良知是謂聖』。皆是以精神知覺言心也。……近世不知此而徒譊譊曰：『彼心學也，此亦心學也。陸氏之學，是即孔孟之學也』。嗚呼！惑也久矣」(卷十，《終編上》)。此可知心學之名，明代已通行而又與聖學不分矣。于是儒釋思想混合，心學乃染禪宗色彩。故顧憲成(1550—1612)嘆曰：「無聲無臭，吾儒之所謂空也。無善無惡，釋氏之所謂空也。兩者之分，毫釐千里。混而不察，概以釋氏之所謂空，當吾儒之所謂空，而心學且大亂于天下，非細故也」(《顧端文公集》，六，《心學宗序》)。顧炎武(1613—1682)引黃震(1213—1280)之《黃氏日鈔》曰：「近世喜言心學，舍全章(上引《書・大禹謨》『人心惟危』等十六字)本旨，而獨論人心道心。甚者單摭道心二字，而直謂即心是道。蓋陷于禪學，而不自知其去堯舜禹授受天下之本旨遠矣」(《日知錄》，十八，「心學」條)。顧氏又引唐伯元(字仁卿，1574進士)答人書曰：「自新學興而名家著，其冒焉以居者不少。然其言學也，則心而已矣。元聞古有學道，不聞學心。古有好學，不聞好心。心學二字，六經孔孟所不道

。今之言學者，蓋謂心即道也，而元不解也。……心學者，是以心爲學者。以心爲學，是以心爲性也。心能具性，而不能使心即性也」(同上)。在陳建時，所攻擊者在陸王之心即理之說，而未嘗病其用心學之名也。至顧憲成時亦只謂心學大亂。今顧炎武引唐伯元，且攻擊心學二字矣。方東樹(1772—1851)評之曰：「案黃氏(指黃震)截講執中一語，固似得理，而慮後人以言心墮禪。謂蔡氏(編《書集傳》)不當以傳心爲說，則失其本矣。……《日知錄》引《黃氏日鈔》唐仁卿諸說，以爲闢陸王心學則可，以爲六經孔孟不言心學則不可」(《日知錄》，同條註)。

有如王陽明，明儒亦用心學二字。陳獻章(白沙先生，1428—1500)謂「爲學者當求諸心，必得所謂虛明靜一者爲之主。錄取古人緊要文字讀之，庶能有所契合，不爲影響依附，以陷于徇外自欺之弊。此心學法門也」(《白沙子全書》，二，《書自題大塘書屋詩後》。湛若水(甘泉先生，1466—1560)亦云：「大聖人之學，心學也」(《湛甘泉先生文集》，十八，《泰州胡安定先生祠堂記》)。然大多用「聖學」而不用「心學」。黃宗羲(1610—1695)撰《明儒學案》，言心多矣。其《自序》首句即謂「盈天地皆心也」。然每用「有明之學」與「姚江之學」或「良知之學」而不用「心學」。即述白沙學案亦用「聖學」而不用「心學」。降至現代，則馮友蘭以爲「心學之名，可以專指象山一派之哲學」(《中國哲學史》，頁940)。其第十四章以「陸象山王陽明及明代之心學」爲題，謂「朱子爲道學中理學一派之最大人物，與朱子同時而在道學中另立心學一派者，爲陸象山」(同上，頁928)。中外學者，紛紛響從。于是「理學」與「心學」不再爲聖學或道學之代名詞，而爲其兩派對峙。道學(聖學或理學)中之以性爲理與以心爲理之兩派，分歧已久，門戶水

崇，達數百年。今則更別其名號，亦過甚矣。且所謂心學亦言理（心即理），理學亦言心（尤重道心，聖人之心，天地之心）。今以心理各偏一邊，恐是詖辭，非知言也。（陳榮捷）

**參考文獻**：韋政通：《中國哲學辭典》，「心學」條，頁151—153。

# 仁（先秦）

《論語》裏所說的仁，所以令人難解，令人迷惑，主要是由於孔子(前551—479)說仁的方式所造成。後人說孔子建立了一套仁的學說，但他建立的方式不是從理論上出發的。孔子是一個教師，仁的思想是在他與弟子的問答中說出，弟子每人的個性不同，問題不同，所需要的指導也不同，因此，孔子往往因人、因時、因地、因事之不同，而異其說，從這方面看，仁的思想頗富有今人所說的「處境倫理」(Situation Ethics)的特色。爲了鼓勵人人當下可以踐仁，他說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」(《述而篇》)。爲了使人知道仁是難以企及的境界，應格外奮發，他又說：「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也」(《憲問篇》)。連孔子自己也不敢以仁自居，首席弟子顏回，也不過「其心三月不違仁」而已。當孔子說這也不算仁，那也不算仁，就是從這高境界上來衡量的。

最典型的一個例子是樊遲三次問仁，孔子的回答三次都不同，其一是「仁者先難而後獲，可謂仁矣」(《雍也篇》)。這是從個人修身方面說仁。其二是「愛人」(《顏淵篇》)。這是從對人的態度上說仁。其三是「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也」(《子路篇》)。這是兼及個人修養與對人對事而言仁。至孔子爲何

三答各異其說，蓋因樊遲所問不同，弟子記孔子言，只記孔子答語，而略樊遲之問，因此對三次問答的具體情境，我們就無法知道。

「先難而後獲」、「愛人」、「恭」、「敬」、「忠」是仁，孔子答子張之問時，「恭、寬、信、敏、惠」(《陽貨篇》)也是仁，答仲弓「己所不欲，勿施於人」(《顏淵篇》)也是仁。令人迷惑的是，另一次在與子張的問答中，承認令尹子文算得上是「忠」，但不能算是仁；承認崔子、陳文子算得上是「清」，但不能算是仁(見《公冶長篇》)。面對這種是仁又不仁的情況，陳大齊說：「恭敬爲仁所涵攝，忠恕爲仁所涵攝，其他美德美行亦爲仁所涵攝，仁中幾於攝盡一切德行，故可由以推定，仁是衆德所合構而成的，是衆德的總稱。但忠不是仁，清不是仁，推而廣之，恭敬忠恕等殆無一是仁。故又可由以推定，仁雖是衆德的總稱，然其與衆德的關係，不是大類與小類的關係，而是總體與成分間的關係」(《孔子學說論集・孔子所說仁字的意義》)。這可以作爲讀《論語》的一條規則，要了解其中仁的涵義，不妨記取。

孔子論仁，不外修己與治人兩面，前者屬於個人倫理的範圍，後者屬於社會倫理的範圍。至孟子(前372—290？)，不論深度和廣度都有進一步的開展。深度方面是在孔子仁學的基礎上發展出心性之學，心性之學包含人性論，修養工夫，道德形上學的趨向，對後世的儒學有決定的影響。廣度方面是把孔子的仁政思想大爲推廣，孔子說仁政，缺乏具體的內容，祇是爲仁政提出若干道德原則。孟子把這些原則落實到具體構想，提出一些切實可行的辦法，重點在改善民生，加强教化，尤其在民生關懷方面，頗有人道主義色彩。

孟子以後，《荀子》、《中庸》、《大學》乃僅次於《論》、《孟》的重要經典，三書雖仍多次使用仁字，由於儒學的不斷發展，仁已不居於中心地位。在《荀子》裏居於中心地位的觀念是禮，在《中庸》是誠，在《大學》是三綱領、八條目，三書說仁的意義，大抵本於孔孟，沒有重要的發展。

現代人了解孔孟的仁，它對我們具有雙重的意義：仁既是一個概念，一套學說，又代表一種道德的動力。前者可以把它當作倫理學來處理；後者則是道德人格的一個象徵，一種美德，美德不但供人欣賞，且要求我們能見賢思齊。一個是理論的，一個是實踐的。

屈萬里說：「東周以來，雖已經有了仁字，而且雖也把仁當作一種美德，但强調仁字，使它成爲做人的最高準則，使它成爲一個學說，則實從孔子開始」（《仁字涵義之史的觀察》）。這是從觀念史的觀點來了解。從這個觀點看，仁由「一個美德」，「成爲一個學說」，自是一大進展。但如把仁當作人的基本特質看（仁者，人也），那末它是經由自覺的反省使人從自然狀態中突破出來，成爲一個超自然的存在，人祇有在超自然的存在中，才能產生所謂美德。在這裏，如僅說仁賦予人性以道德的內涵，仍不足以表達它的特性，它不僅是賦予，從突破的意義看，它是道德實踐的主要動力。

突破以後的發展可以分兩面：德性人格的創造，是這個發展的直接形態；智性學說系統，是經由反思作用而發展出來的間接形態。兩個形態雖一根而發，智性方面既經發展以後，它所遵循的理則與德性的理則不同，這一點，仁學有它獨立的意義。不過仁學的獨立性，與純粹追求知識的科學又不同。仁學雖也代表一

套知識，它是屬於倫理的知識，倫理的知識不能完全脫離人的生存或人的活動而有其意義，所以仁學也不能完全脫離德性人格的創造而有其意義。如果我們能將仁學做系統的建立，那末可以幫助現代人對仁有系統的了解。但在儒家的基本精神，了解的目的不祇是爲了了解，是爲了實踐。在這個意義上，仁學之爲倫理學，當稱之爲實踐倫理學。　（韋政通）

**參考文獻：**(1)楊慧傑：《仁的涵義與仁的哲學—中國古代仁的研究》，1975，臺北，牧童出版社。
(2)屈萬里：《仁字涵義之史的觀察》，香港，《民主評論》，5卷23期。
(3)陳大齊：《孔子所說仁字的意義》，臺北，《大陸雜誌》，13卷12期。
(4)胡止歸：《孔子之仁字思想探源》，臺北，《幼獅學誌》，1卷4期。
(5)韋政通：《仁的哲學的時代意義》，見《巨變與傳統——中國傳統思想現代意義的追尋》，1978，臺北，牧童出版社。
(6)徐復觀：《釋論語的仁——孔學新論》，見《學術與政治之間》乙集，1957，臺中，中央書局。

# 仁（宋明）

理學仁的概念之開展，至廣至大，可與理的概念之開展媲美。韓愈(768～824)「博愛之謂仁」(《昌黎先生集》，十一，《原道》)之說，可謂開其端，已出乎孔子以仁爲全德及孟子以仁爲人心之

上。周子（周敦頤，1017—1073）不言仁，而謂「聖人之道，至公而已矣」（《通書》，三七），似以公代仁。然程頤（1033—1107）即不同意，曰：「仁道難名，惟公近之。非以公便爲仁」（《遺書》，三）。朱子亦曰：「非公便是仁。盡得公道，所以爲仁耳」（《朱子語類》，四一）。

理學家對于仁之概念貢獻極大者，首爲張載（1020—1077）之《西銘》。張子嘗于學堂雙牖，左書「砭愚」，右書「訂頑」。伊川（程頤）恐啓爭端，乃改曰《東銘》《西銘》。《西銘》略曰：「乾稱父，坤稱母。予玆藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體，天地之帥，吾其性，民吾同胞，物吾與也。……尊高年，所以長其長。慈孤弱，所以幼其幼」（《張子全書》，一）。通篇只云「害仁曰賊」，予仁之概念，未加發揮。然伊川曰；「訂頑之言，極純無雜。秦漢以來學者，所未到」（《遺書》，二上）。明道（程顥，1032—1085）曰：「《訂頑》一篇，意極完備，乃仁之體也」（同上）。伊川較詳，其《答楊時論《西銘》書》曰：「《西銘》之爲書，推理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功，豈墨氏之比哉？《西銘》理一而分殊，墨氏則二本而無分殊之蔽，私勝而失仁。無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也」（《伊川文集》，五）。朱子註《西銘》更詳。其言曰：「蓋以乾爲父，以坤爲母，有生之類，無物不然，所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉？一統而萬殊，則雖天下一家，中國一人，而不流于兼愛之弊。萬殊而一貫，則雖親疎異情，貴賤異等，而不牿于爲我之私。此《西銘》之大指也」（《張子全書》，一）。以後《西銘》影響至大。從來短文，鮮有能過其上者。

二程之貢獻，亦不亞于張子。大程子(顥)特有見于仁之心理與仁之一體。其著名之《識仁篇》云：「學者須先識仁。仁者渾然與物同體。義禮知信，皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索」(《遺書》，二上)。其另一名言云：「醫書言手足痿痺爲不仁。此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己，故博施濟衆，乃聖人之功用」。(同上)。彼又謂，「切脈最可體仁」，亦是此意。至其謂「觀鷄雛，此可觀仁」(均《遺書》三)，則指仁有生意。又云：「萬物之生意最可觀。此元者善之長也。斯所謂仁也」(《遺書》，十一)。此點二程子亦有偉大之貢獻。彼之名句曰：「心譬如穀種。生之性，便是仁也」(《遺書》，十八)。此外程頤以「四德之元，猶五常之仁。偏言則一事，專言則包四者」(《伊川易傳》，一)。蓋謂元滋生，故物能亨，能利，能貞。仁義禮智，亦皆因仁有生之性，故發于四端之仁義禮智。此開展，較孟子爲進一步矣。伊川又以愛爲情而仁爲性。彼云：「孟子曰，惻隱之心，仁也。後人遂以愛爲仁。惻隱固是愛也。愛自是情，仁自是性。豈可專以愛爲仁？……退之(韓愈)言博愛之謂仁，非也。仁者固博愛，然便以博愛爲仁則不可」(《遺書》，十八)。

二程門徒，大受其影響。故發展其感覺與一體之論。謝良佐(1050—1120)之言曰：「心者何也？仁是已。仁者何也？活者爲仁，死者爲不仁。今人身體麻痺，不知痛癢，謂之不仁。桃杏之核，可種而生者，謂之桃仁杏仁。言有生之意，推此仁可見矣」。(《上蔡語錄》上)。又云：「仁是四肢不仁之仁。不仁是不識痛癢，仁是識痛癢」(《上蔡語錄》中)。楊時(1053—1135)《題蕭欲仁

大學篇後》云：「知其體物而不可遺，則天下之理得矣。天下之理得，則物與吾一也」(《楊龜山先生集》，二六)。又《語錄·京師所聞》，有如下之記載：李似祖、曹令德問何以知仁？曰：「孟子以惻隱之心爲仁之端。平居但以此體究，久久自見。……孺子將入于井，而人見之者，必有惻隱之心。疾痛非在也，而爲之疾痛，何也」？似祖曰：「出于自然不可已也」。曰：「安得自然如此？若體究此理，知其所從來，則仁之道不遠矣」。二人退。余從容問曰：「萬物與我爲一，其仁之體乎」？曰：「然」(同上，十一)。

朱子對謝楊之說，極不贊同。《朱子語類》載，問先生答湖湘學者書，以愛字言仁，如何？朱子答曰：「緣上蔡說覺字太重，便相似說禪」。問龜山却推惻隱二字。曰：「龜山言萬物與我爲一云云，說亦太寬」。問此還是仁之體否？曰：「此不是仁之體，却是仁之量。仁者固能覺，謂覺爲仁不可。仁者固能與萬物爲一，謂萬物爲一爲仁亦不可。譬如說屋，不論屋是木做柱，竹做壁，却只說屋如此大，容得許多物。如萬物爲一，只是說得仁之量」(《朱子語類》，六)。

朱子之于仁之概念，討論最多，闡發最精，所有前人之說均批評而綜合之。如明道《識仁篇》，朱子云：「說話極好，只是說得太廣，學者難入」(《語類》，九七)。于周子公字之說，則謂公不可謂之仁，但公而無私便是仁」。「公是仁之方法」。「仁在內，公在外」(均《語類》，六)，其本人仁之學說，則聚精于其《仁說》。《仁說》只八百二十四字，其文雖短，然意思嚴密。開始即謂「天地以生物爲心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以爲心者也」。前語引程頤(《二程外書》，三)，下語朱子自己之言。于此即提高仁于宇宙之地位，爲前人所未及者。續云天地之心，其德有

元亨利貞，在人心則爲仁義禮智。「蓋仁之爲道，乃天地生物之心，即物而在」。凡忠恕孝弟，皆所以存此心行此心也。朱子因而釋仁爲「心之德愛之理」。並評謝楊二氏之說，謂「彼謂物我爲一體者，可以見仁之無不愛矣，而非仁所以爲體之眞也。彼謂心有知覺者，可以見仁之包乎智矣，而非仁之所以得名之實也。泛言同體者，使人含胡昏緩，而無警切之功，其弊或至于認物爲己者有之矣。專言知覺者，使人張皇迫躁，而無沉潛之味，其弊或至于認欲爲理者有之矣」(《朱子文集》，六七，《仁說》)。

仁說之中心思想，在于「心之德愛之理」六字。朱子云：「仁者心之德。程子所謂心如穀種，仁則其生之性是也」。(《孟子集註》·《告子上》仁人心也章註)。仁有生意，故可包四德。「合而言之，則四者皆心之德，而仁爲之主」(《語類》，二十)。仁旣是心之德，則當然是仁體，在內而不在外(均《語類》，二五)。所謂愛之理，「理是根，愛是苗。仁之愛如糖之甜、醋之酸。愛是那滋味」(《語類》，二十)。所謂愛，即仁理之在心者。故仁是性，愛是情。「愛是仁之情，仁是愛之性」，「仁離愛不得」。(《語類》，六)朱子更詳釋之曰：「人稟五行之秀以生。故其爲心也，未發則具仁義禮智信之性，以爲之體。已發則有惻隱羞惡恭敬是非誠實之性，以爲之用。蓋木神曰仁，則愛之理也」(《論語或問》，一)。心之德與愛之理並非兩事。蓋「愛非仁，愛之理是仁。心非仁，心之德是仁」(《語類》，二十)。可知仁統心之德愛之理。

朱子而後，其可紀者有王陽明(1472—1529)之《大學問》，謂大人本其心之仁，與孺子、鳥獸、草木、瓦石而爲一體。循《大學》明明德親民之道，格致誠正之功。「此其至善之發見，是乃明

德之本體，而即所謂良知也」(《王陽明全書》，續編一)。至康有爲（1858—1927）而有大同之說，以仁爲不忍之心，爲愛同類，爲吸引之力，爲以太，爲電，爲與天地萬物爲一體（《大同書》）。于理學之義無所增，只配以科學名詞爲喩而已。其徒譚嗣同(1865—1898)著《仁學》，以仁之基本內容爲通，謂「仁以通爲第一義。以太也，電也，心力也，皆所以指出其所以通之具」。仁爲天地萬物之源。仁一而已；凡對待之詞，皆當破之。无對待，然後平等(《仁學・仁學界說》)。究其意，亦康氏大同之說也。（陳榮捷）

**參考文獻：**(1)韋政通：《中國哲學辭典》，「仁」條。
(2)錢穆：《朱子新學案》，册一，《朱子論仁上》，册二，《朱子論仁下》。
(3)陳榮捷：《仁的概念之開展與歐美之詮釋》。見《儒學在世界論文集》，香港，東方人文學會編，頁271—285，1969。又《康有爲論仁》，香港，人生雜誌，卷三十三，第三期。均見陳著《王陽明與禪》。
(4)《古今圖書集成》理學彙編，學行典，性命部，「仁」字篇。

# 太虛・太和

「太虛」「太和」兩詞甚古。《易經・乾卦彖辭》，「保合太和」。《莊子・知北遊篇》，「不遊乎太虛」。張子(張載，稱橫渠先生，1020—1077)首用之爲哲學名詞，予以新義。《正蒙・太和篇》云：「太和所謂道，中涵浮沈升降動靜相感之性，是生絪縕相盪，

勝負屈伸之始。……太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。……太虛不能無氣。氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。……氣之聚散于太虛，猶冰凝釋于水。知太虛即氣則無無。……諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也。太虛爲清，清則無礙，無礙故神。由太虛有天之名。由氣化有道之名。合虛與氣，有性之名。合性與知覺，有心之名」。

太和與太虛，實兩者一而二，二而一。太和爲陰陽伸屈之本體，爲宇宙萬物化生之程序，即是易。太虛較靜，其散聚屬氣。理論上氣顯是在太和太虛之後，故謂張子哲學爲氣之哲學或唯物論，未免言之過急。實則太和爲太虛之狀態，太虛爲太和之性質，缺一不可。以太和或太虛比太極，未嘗不可。然太和乃太極之道，從太極之動態言。太虛則太極之質，亦是氣，乃從太極之性質言。言太極則必言無極，沒論無極之解釋如何，總是亦有亦無，而張子不採有無之見。不言無極，亦少言太極。

明道(程顥，1032—1085)于張子太虛之說，大不滿意，程子曰：(橫渠)「立清虛一大爲萬物之源，恐未安，須兼清濁虛實，乃可言神。道體物不遺，不應有方所」(《遺書》，二上，學者多以爲明道語)。或謂性太虛爲虛。子(明道)曰：「無非理也。惟理爲實」。或曰：「莫大于太虛」。曰：「有形則有小大。太虛何小大之可言」(《粹言》，一)？又曰：「道，太虛也，形而上也」。又曰：「子厚以清虛一大名天道，是以器言，非形而上者」(均同上)。

朱子繼之，評曰：「彼以太和狀道體，與發而中節之和何異」？門人問橫渠太虛之說，本是說無極，却只說得無字。朱子曰：「無極是該貫虛實清濁而言。無極字落在中間，太虛字落在一偏了」。問太虛不能無氣一段。朱子曰：「此難理會。若看又走作去

裏」。問太虛何所指。曰：「他亦指理，但說得不分曉」。問太和如何？曰：「亦指氣」(均《語類》九九)。問「由太虛……」云云。朱子曰：「本只是一箇太虛。漸漸細分，說得密耳。……未說到人物各具當然之理處」(同上，六十)。總觀程朱意見，不外兩點。一爲橫渠只言虛而不言實。宋儒最怕虛無，以釋道兩家皆虛無乏實，惟儒家有之，張子雖評諸子之言有無爲陋，而其實其太虛亦無實也。二爲張子雖言陰陽升降，不能不謂之全爲虛無。然如非說明人物當然之理，則畢竟不實。

二程之評，未免過刻。張子太和動靜之性與生生之始，有何不實？且程朱理氣爲截然形上形下之分。雖謂體用一源，仍是各爲體用。張子之太和太虛，不能以體用分，故亦不能以形上形下分也。在張子哲學，道亦器，器亦道。此程子亦自言之矣。

理之觀念，既發展爲宋代儒學之總觀念，于是張子心統性情，變化氣質，鬼神二氣之良能等說，進入理學之主流，而太虛太和之說，則無後繼。陽明(王守仁，1472—1529)謂「良知之虛，便是天之太虛。良無之無，便是太虛之無形」(《傳習錄》下)。然此只用太虛之詞，實與張子哲學無關也。

王夫之(1619—1692)著《張子正蒙注》，爲注之最精者，其註「太和所謂道」云：「太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所謂太極也。陰陽異撰，而其絪縕于太虛之中，合同而不相悖害，渾淪無間，和之至矣。未有形器之先，本無不和。既有形器之後，其和不失。故曰太和」。其註太虛則云：「于太虛之中具有而未成乎形，氣自足也，聚散變化，而其本體不爲之損益」。又云：(氣)「散而歸于太虛，復其絪縕之本體，非消滅也」。此雖于太虛未言之詳，然太和與太虛同是本體，而又同有絪縕可見。復

又云：「若其實，則理在氣中，氣無非理。氣在空中，空無非氣。通一而無二者也」。提出「實」字與說理氣之關係，蓋針對程朱之評而發也。王氏在其《思問錄》有曰：「太虛，一實者也。故曰：『誠者，天之道也』。用者，皆其體也。故曰：『誠之者，人之道也』」(內篇，引《中庸》，二十)。此處不言一虛而言一實，亦爲張子之補充。（陳榮捷）

**參考文獻：**⑴韋政通：《中國哲學辭典》「太虛」、「太和」條，頁126—127。
⑵牟宗三：《心體與性體》，第一冊，頁437—487，《正蒙・太和篇疏解》。

# 太極

周子（周敦頤，稱濂溪先生，1017—1073）根據《易經・繫辭上傳》「易有太極，是生兩儀」之言，著《太極圖說》，謂「無極而太極。太極動而生陽。動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉」。共二百五十字。此說當時並不顯著。二程（程顥，稱明道先生，1032—1085；程頤，稱伊川先生，1033—1107）曾從周子游，但不言太極。張子（張載，稱橫渠先生，1020—1077）《正蒙・參兩》與《大易》兩篇均提太極，然只是易經太極生兩儀之意而已。邵子（邵雍，稱康節先生，1012—1077）謂「太極不動，性也。發則神，神則數」(《皇極經世書》，七下)。又云，「太極，一也。不動生二。二則神也，神生數」(同上，八下)。此其數理之學，以數言太極，自是意中事。至其以道言太極，以心言太極，曰：「心爲太極」(同上)，曰：「道爲太極」(同上，七上)，「太極，道之極也」(同上，八下)，

誠如陳淳(1159—1223)所言：「謂道爲太極者，言道即太極，無二理也。謂心爲太極者，只是萬理總會于吾心。此心渾淪，是一個理耳」(《北溪字義》，下，「太極」條)。

朱子繼承二程理之哲學而發展之，加以氣之概念，不得不採用太極之說以明理之意義與理氣之關係。于是取《太極圖說》而表彰之，以之居《近思錄》之首。孫奇逢(1585—1675)之《理學宗傳》，胡廣(1370—1418)等之《性理大全》，李光地(1642—1718)之《性理精義》皆如之。《太極圖說》遂成宋元明清八百年理學之基石。惟黃百家于《宋元學案》則置《圖說》于《通書》之後，謂有尊之者，有議之者，不若《通書》之純粹無疵云。朱子謂周子著此圖以傳二程。「程子不以《太極圖》授門人，蓋以未有能受之也」。(《朱子語類》，九四)。據黃宗炎(1616—1686)《圖學辨惑》，則圖來自道士陳摶(約906—989)，以次傳至周子。原圖自上而下，周子顚倒其序，以至萬物化生而立人極焉(《宋元學案》，十一)。

「極」，朱子解作「至極無餘之謂」。又云：「太極者如屋之有極，天之有極，到這裏更沒去處」(均《語類》，九四)。此與舊注「至」，「終」，「盡」，「窮」等無異。朱子又云：「原極之所以得名，蓋取樞極之義」(同上)。則含有動靜轉運之意矣。古訓亦以「極」爲「中」，此爲朱子所不取。其《皇極辨》云：「極者，至極之義，標準之名。常在物之中央，而四方望之，以取正焉者也。故以極爲在中之準的則可，而便訓『極』爲『中』則不可」(《朱子文集》，七二)。象山(陸九淵，1139—1193)與朱子痛辯太極，謂周子《通書》「中焉止矣」，「二本則一」，「曰一曰中，即太極也」。又曰，「五居九疇之中而曰皇極，豈非以其中而命之乎」？故謂「曰極曰中曰至，其實一也」(均《象山全集》，二，《與朱元晦第一第

二書》)。

「太極」一詞之字面解釋，實至簡單。吳澄(1249--1333)曰；「太極者，蓋曰此極乃甚大之極，非若一物一處之極也」(《吳文正集》，四，《無極而太極說》)。曹端(1376—1474)云：「『太』者，大無以加之稱」(《太極圖說述解》)。胡居仁(1424—1484)曰：「『太』是尊大之義」(《居業錄》，《周子全書》，六)。至其意義，則朱子闡發最詳，亦爲以後理學家所遵守。朱子以「太極只是一箇理字」。「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極。在萬物言，則萬物中各有太極」(均《語類》，一)。又云，「蓋天地之間，只有動靜兩端，循環不已，更無餘事。此之謂易。而其動其靜，則必有所以動靜之理焉，是則所謂太極者也。……聖人謂之太極者，以指夫天地萬物之根也」(《朱子文集》，四五，《答楊子直》)。「所謂太極者，只二氣五行之理，非別有物爲太極也」(《語類》，九四)。其謂「心之理是太極」(同上，五)，乃謂心具太極，而非謂心即太極也。其註《太極圖說》首句有云：「而實造化之樞紐，品彙之根底也」。其下自註云：「是解太極二字」。「太極是五行陰陽之理皆有，不是空底物事」。「以理言之，則不可謂之有。以物言之，則不可謂之無」(俱《語類》，九四)。太極既爲天地萬物之理，又是造化之樞紐，故「若無太極，便不翻了天地」(同上，一)。

「無極」一詞，出自老子第二十八章。柳宗元(773—819)與邵子已用之。陳淳曰：「柳子《天對》曰：『無極之極』(《柳河東全集》，十四)。康節《先天圖說》亦曰：『無極之前，陰含陽也。有極之後，陽分陰也』(《皇極經世書》，七上)。……柳子康節，是以氣言。周子則專以理言之耳」(《北溪字義》下，「太極」條)。可知周

子予以新義。朱子更爲精密。朱子解作「是無之極」，「只是極至更無去處了」。然此並非空無之意，而是「至無之中，乃至有存焉」。「至無之中，乃萬物之至有也」。「至高至妙，至精至神，更沒去處」（均《語類》，九四）。其註《太極圖說》首句曰：「上天之載，無聲無臭」。下自註云：「是解無極二字」。象山最反對無極之說，謂「無極二字出于《老子》。……《通書》終篇未嘗一及無極字，二程言論文字至多，亦未嘗一及無極字」。「直將無字搭在上面，正是老氏之學。豈可諱也」（均《象山全集》，二，《與朱元晦》）？象山只從歷史爭辯，朱子則並歷史與哲理復之，曰：「伏羲……文王……皆未嘗云太極也，而孔子言之。孔子……未嘗言無極也，而周子言之。……周子所以謂之無極，正以其無方所，無形狀。以爲在無物之前，而未嘗不立于有物之後。以爲在陰陽之外，而未嘗不行乎陰陽之中。以爲通貫全體，無乎不在，則又初無聲臭影響之可言也」（《朱子文集》，三六，《答陸子靜第四書》）。函件往來數次，未免意氣，于學術思想，絕無貢獻也。

「無極而太極」，朱子謂國史《濂溪傳》增字作「自無極而爲太極」，亟應改正（《朱子文集》，七一，《記濂溪傳》）。朱子云：「無極而太極，不是太極之外，別有無極。無中自有此理，又不可將無極便做太極。『無極而太極』此『而』字輕。無次序故也」（《語類》，九四）。無次序即無時間之先後，「非無極之後，別生太極。而太極之上，先有無極也」（《文集》，四五，《答楊子直》）。「以其無器與形，而天地萬物之理無不在是，故曰『無極而太極』。以其具天地萬物之理，無器與形，故曰『太極本無極』也。是豈離乎生民日用之常，而自爲一物哉」（同上，七八，《隆興府學濂溪先生祠記》）？又云：「先生之精，立圖以示，先生之蘊，因圖以發。

而其所謂無極而太極云者，又一圖之綱領。所以明乎道之未始有物，而實爲萬物之根柢也。夫豈以爲太極之上，復有所謂無極者哉」(《文集》，八十，《邵州州學濂溪先生祠記》)？「周子曰：『無極而太極』，蓋云無此形狀，而有此道理耳」。又云：「『無極而太極』，只是無形而有理。周子恐人于太極之外，更尋太極，故以無極言之」。「『無極而太極』，蓋恐人將太極做一箇有形象物看。故又說無極。言只是此理也」。「今曰『而』，則只是一理。『無極而太極』，言無能生有也」。「只爲這本來都無物事，故說『無極而太極』」(均《語類》，九四)。朱子解『無極而太極』曰：「非太極之外，復有無極也」。下自註云：「有無合一之謂道」。《致象山之兄子美書》云：「不言無極，則太極同于一物，而不足爲萬物之根。不言太極，則無淪于空寂，而不能爲萬化之根」(《文集》，三六)。

象山替其兄辯，以「上面加無極字，正是疊床上之床。……若謂欲言其無方所無形狀，於其下贊之曰無聲無臭可也，豈宜以無極字加之太極之上」(《象山全集》，二，《與朱元晦第二書》)？此仍自文句上說。朱子逐段答復，皆言思想，故不答床上加床之喻。

「太極動而生陽，動極而靜。靜而生陰，靜極復動」。朱子註此句云：「太極之有動靜，是天命之流行也。……蓋太極者，本然之妙也。動靜者，所乘之機也。太極，形而上之道也。陰陽，形而下之器也。是以自其著者而觀之，則動靜不同時，陰陽不同位，而太極無不在焉。自其微者而觀之，則沖穆無朕，而動靜陰陽之理，已悉具于其中矣」。朱子釋云：「太極只是理，理不可以動靜言。惟動而生陽，靜而生陰。理寓于氣，不能無動靜」。「有

這動之理，便能動而生陽。有這靜之理，便能靜而生陰。既動則理又在動之中。既靜則理又在靜之中」。「只太極之動便是陽，靜便是陰。方其動時，則不見靜。方其靜時，則不見動。然動而生陽，亦只是且從此說起」。「不是動後方生陽，蓋纔動便屬陽，靜便屬陰。動而生陽，其初本是靜。靜之上又須動矣，所謂動靜無端」。「太極猶人，動靜猶馬。馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。蓋一動一靜，而太極之妙，未嘗不在焉。此所謂所乘之機，無極二五所以妙合而凝也」(俱《語類》，九四)。又云：「動時便是陽之太極，靜時便是陰之太極。蓋太極即在陰陽裏」(同上，七五)。

關于太極與動靜之關係，朱子「向以太極爲體，動靜爲用。其言固有病。後已改之曰太極者本然之妙，動靜者所乘之機也。此則庶幾近之」。並謂「蓋謂太極含動靜則可(以本體而言也)。謂太極有動靜則可(以流行而言也)。若謂太極便是動靜，則是形而上下者不可分，而易有太極之言亦贅矣」(《文集》，四五，《答楊子直》)。

朱子門人陳淳之《北溪字義》有論太極九條，大體遵守朱子，然亦有所補充。其評莊子云：「莊子謂道在太極之先。所謂太極，亦是三才未判渾淪底物，而道又別是一箇懸空底物在太極之先，則道與太極分爲二矣。不知道即是太極。道是以理之通行者而言，太極是以理之極至者而言」。又云：「太之爲言，甚也」。「蓋總天地萬物之理，在此湊合，皆極其至，更無去處。及散而爲天地，爲人物，又皆一一停勻，無少虧欠。所以謂之太極」。又云：「總而言之，只是渾淪一箇理，亦只是一箇太極。分而言之，則天地萬理，各具此理，亦各有一太極。……人得此理，具于吾

心，則心爲太極」(均《北溪字義》，下，「太極」條)。同門黃榦(1152—1221)則以體用言一本萬殊之太極。彼云：「語大莫能載，是萬物統一太極也。語小莫能破，是一物各具一太極也。萬物統體一太極，此天下無性外之物也；一物各具一太極，此性無不在也。……統體太極，各具太極，則兼體用。畢竟統體底又是體，各具底又是用。有統體底太極，則做出各具體太極」(《黃勉齋集》，八，《復葉味道》)。此與朱子月在江湖之喻之旨相同。朱子曰：「本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極耳。如月在天，只一而已。及散在江湖，則隨處而見。不可謂月已分也」(《語類》，九四)。再傳弟子王柏(1197—1274)側重《通書》「誠」字，謂「周子因嘗慮後世疑其無也，而太極淪于空虛，故曰『無極之眞』。眞者，實也。又以《通書》相爲表裏，而開端于一誠。誠者，亦實也。必互相參考，見太極雖無形而理甚實」(《魯齋集》，三，《太極通書譜》)。元儒劉因(字靜修，1244—1293)，以周邵之學爲一。其言曰：「然而周子邵子之學，先天太極之圖，雖不敢必其所傳之出于一，而其理未嘗不一。而其理之出于河圖者，則又未嘗不一也。夫河圖之中宮，則先天圖之所謂無極，所謂太極，所謂道與心者也。先天圖之所謂無極，所謂太極，所謂道與心者，即太極圖之所謂無極而太極，所謂太極本無極，所謂人之所以最靈者也」(《靜修先生文集》，十八，《太極圖後記》)。巨儒吳澄調停朱陸，而太極之論，大體本諸朱子。謂「太極與此氣非有兩物，只是主宰此氣者便是」。又云：「太極本無動靜體用也。然言太極，則該動用靜體在其中。因陽之動，而指其動中之理，爲太極之用耳。因陰之靜，而指其靜中之理，爲太極之體耳。太極實無體用之分也」(《吳文正集》，二，《答王參政儀伯問》)。所

謂氣，指陰陽二氣也。體用之說，大可以說明朱子動靜太極之關係。

明儒不談太極。有之，亦便及而已。明初朱子學派，亦無不然。曹端(1376—1434)不同意朱子理之乘氣猶人之乘馬之喻，以「若然，則人爲死人，而不足以爲萬物之靈。理爲死理，而不足以爲萬化之源。理何足尙，而人何足貴哉？今使活人乘馬，則其出入行止疾徐，一由乎人馭之何如耳。活理亦然」(《太極圖說述解・辯戾》)。此或因曹端未審朱子所云「所乘之機」，原有活動主宰。或彼以吳澄主宰之言，爲于朱子有所疑，而爲朱子辯白耳。然曹端于此篇外，並未討論太極。薛瑄(1389—1464)《讀書錄》有關于太極多條，然皆筆記，非討論思想也。胡居仁(1434—1480)以太極比人心，謂「太極之虛，中著無昏塞之患，而萬理咸具也。惟其虛，所以能涵具萬理。人心亦然。……太極之虛，是無形氣之昏塞也。人心之虛，是無物欲之蔽塞也」(《居業錄》，四)。其重點不在宇宙而重人心之涵養，蓋彼一生得力于敬也。羅欽順(1465—1547)討論理氣格物較多。于《太極圖說》，發生疑問曰：「《太極圖說》『無極之眞，二五之精，妙合而凝』三語，愚不能無疑。凡物必兩而後可以言合。太極與陰陽，果二物乎？其爲物也果二，則方其未合之先，各安在耶？朱子終身認理氣爲二物，其源蓋出于此」(《困知記》，二)。以羅氏之天地皆氣之哲學爲出發點，自以朱子理氣爲二物。然朱子每言理氣始終不離，氣中有理，理中有氣，未嘗不可自完其說。太極陰陽，乃一物之進化，非兩物之交合也。至其自謂「言陰陽則太極在其中矣，言太極則陰陽在其中矣，一而二，二而一者也」。又曰：「『易有太極，是生兩儀』，乃統體之太極。『乾道變化，各正性命』，則物物各具一

太極矣」(俱同上)，則朱子亦深爲首肯者也。李贄(1527—1602)根本反對太極，以天地惟一夫婦而已。曰：「夫厥初生人，惟是陰陽二氣，男女二命。初無所謂一與理也，而何太極之有」(《李氏焚書》，三，《夫婦論》)？李氏謂必二乃能生一，故太極不能生兩儀。然天地二也，又從何處來？劉宗周(1578—1645)嘗爲圓圖，中有一點。說之曰，「圖中有一點，變化無窮。子曰，『易有太極』。周子曰，『無極而太極』，淪于無矣。解無極者曰：『無形有理』，益滯于無無矣。今請爲太極起廢而表是圖，其爲象曰有，即未必周子之旨也。抑亦孔門之說歟！雖然滯于有矣。夫圖其似之者也」(《劉子全書》，二，《讀易圖說》)。劉氏雖無理論，然亦可見明儒對于周子朱子太極說之疑惑矣。其本人則以太極說其哲學。其言曰：「心無善惡，而一點獨知知善知惡。知善知惡之知，即好善惡惡之意。好善惡惡之意，即是無善無惡之體。此之謂無極而太極」(同上，十一，《學言》)。

清儒以氣說太極。黃宗羲(1610—1695)《太極圖講義》云：「通天地，亙古今，無非一氣而已。……其曰無極者，初非別有一物，依于氣而立，附于氣而行。……類有一物主宰乎其間者，是不然矣。故不得不加無極二字」(《宋元學案》，十二)。王夫之(1619—1692)亦以氣言太極。其註《正蒙》首句「太和所謂道」云：「太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所謂太極也」。《正蒙》太和即氣，故其易之哲學，亦基于氣，如曰：「此所謂太極，張子謂之太和」(《周易內傳》，五)。而註《參兩篇》又謂「太極之本體，中函陰陽自然必有之實。則于太極之中，不昧陰陽之象。而陰陽未判，固即太極之象。……有其象必有其理」。故《思問錄》曰：「太極雖虛而理氣充凝」(外篇)，則其說與朱子無大異也

。李顒(號二曲，1627—1705)爲《學髓圖》，成一大圈，代表人生本原，「寂而能照，應而恒寂」(《李二曲全集》，二)。下起念兩小圈爲理欲，本以示心性善惡而非太極陰陽。然爲避免有遺至善之疑，乃謂「周子謂無極而太極，陽明(王守仁，1472—1529)謂無善無惡心之體。其言異，其旨一也。……《太極圖》渾淪一圈，不患其遺太極。《學髓圖》渾淪一圈，亦可知初非遺至善矣」(同上，十八)。

近人馮友蘭初年著《新理學》，以朱子之理學而加新潤色。採用西洋哲學觀念，明分眞際與實際。實際即事物，眞際則純粹邏輯觀念。故「我們說及太極時，只說及理，未說及有實際底存在之物」(《新理學》，頁64)。故氣亦以眞際言。于是「所謂眞元之氣是無極，一切理之全體是太極。自無極至太極中間之程序，即我們的實際的世界。此程序我們名之爲無極而太極。無極，太極，及無極而太極，……總而言之，我們名之曰道」(同上，頁97)。馮氏太極之形上形下，理一分殊，實與朱子無異，但以新概念視之而邏輯化耳。 (陳榮捷)

**參考文獻：**(1)錢穆：《朱子新學案》，冊一《朱子論無極太極》，頁263—282。

(2)唐君毅：《中國哲學原論》，上册，第十三，十四，十五章，「原太極」，上、中、下。

(3)韋政通：《中國哲學辭典》，「太極」條，頁127—129。

(4)《古今圖書集成》理學彙編，學術典，理氣部，卷七。

# 中

中之概念來源有三。一爲《中庸》首章「喜怒哀樂之未發，謂之中」。一爲《書經·大禹謨》之「允執厥中」。一爲《易經·乾卦》之「剛健中正」。皆不偏不倚無過不及之意。至周子(周敦頤，1017—1073)而後略含哲學意味。周子云：「中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也」(《通書》，七)。

中之概念，至程子而大爲發展。程子云：「敬而無失，便是喜怒哀樂未發之謂中也。敬不可謂之中。但敬而無失，即所以中也」(《遺書》，二上，二三)。此不審爲其兄明道(程顥，1032—1085)抑其弟伊川(程頤，1033—1107)之言。大概乃兄弟共同之意見。以敬代無過不及，即以心理狀態爲主點。故伊川云：「喜怒哀樂之未發，謂之中。中也者，言寂然不動者也。……和也者，言感而遂通者也」(同上，二五)。明道又謂「中者天下之大本。天地之間，亭亭當當，直上直下之正理」(同上，十一)。伊川亦云：「中是極至處」(同上，十九)。則中已進爲形上矣。故明道云：「中之理至矣！獨陰不生，獨陽不生」(同上，十一)。以陰陽爲中之用，已隱示中爲太極矣。伊川云：「中是極至處」(同上，十九)，意亦如此。

伊川與門人季明(蘇昞)論中，爲有名之對話。問中爲在中之義。答曰：「只喜怒哀樂不發，便是中也」。問中無形體否？答曰：「中有甚形體？然旣謂之中，也須有箇形象」。問當中之時，耳無聞，目無見否？答曰：「雖耳無聞，目無見，然見聞之理在始得」。問中是否有時而中？曰：「何時而不中？以事言之，則有時而中。以道言之，何時而不中」？由此涉及動靜已發未發問題

，皆伊川修養之教重要之點也。伊川又與門人呂大臨（名與叔，1044—1090）論中。呂曰：「中者，道之所由出也」。伊川曰：「非也。……中即道也。汝以道出于中，是道之于中也，又爲一物矣。……烏得混而一之乎」？呂曰：「豈爲性中又有中哉」？伊川曰：「性道可以合一而言，中不可并性而一。中也者，狀性與道之言也，猶稱天圓地方，而不可謂方圓即天地。方圓不可謂之天地，則萬物非出于方圓矣。中不可謂之性，則道非出于中矣。……率性之謂道，則無不中也，故稱中所以形容之也」(《二程粹言》，一)。

朱子謂呂氏中者道之所從出，指性者道之所從出云耳，「只是名義未善」。又云：「程先生云，中即道也。若不論其意，亦未安」。門人又問不倚之謂中，不雜之謂和。朱子答云：「有物方倚得，未有物如何倚？…不如不偏好」(《朱子語類》，九七)。伊川又云「事事物物上皆天然有箇中在那上，不待人安排也」(《遺書》，十七)。此天然自有之中，朱子以爲是指大本之中，指時中，指事物之理(《語類》，十八)。朱子總論之曰：「喜怒哀樂渾然在中，未感于物，未有倚著一偏之患，亦未有過不及之差，故特以中名之，而又以爲天下之大本。程子所謂中者在中之義，所謂只喜怒哀樂不發便是中，所謂中所以狀性之體段，所謂中者性之德，所謂無倚著處，皆謂此也。……然伊川先生又曰：『中即道也』。又曰：『不偏之謂中。道無不中，故以中形道』。此言又何謂也？蓋天命之性，天理之全體也。率性之道者，人性之當然也。未發之中，以全體而言也。時中之中，以當然而言也。要皆指本體而言」(《朱子文集》，四三，《答林擇之第十七書》)。由無過不及以至于本體，中之過程，不可謂不遠矣。

朱子本人以「時中只是說做得箇恰好底事」(《語類》，六三)。與正比較，則「正者未必中之意同，正者且是分別箇善惡，中則是恰好處」(同上)。又云：「中者特無偏倚過不及之名，以狀性之體段。而所謂性者，三才五行萬物之理而已。非有一物可以握持運用而建立之也(注：《通書》論中但云『中者，和也，中節也』。又曰：『中焉止矣』。周子之意，尤爲明白)」(《朱子文集》，卷四十，《答何叔京第二十四書》)。其于延平(李侗，1093—1103)驗于喜怒哀樂未發之前而求所謂中，則曰：「只是要見氣象」(《朱子語類》，一〇三)。即性之形狀也。

朱子淳熙十五年(1188)嘗與象山(陸九淵，1139—1193)辯太極，象山函謂中即太極，朱子復書辯之云：「至極無名可名，故特謂之太極。……初不以其中而命之也。……極者，至極而已。……所謂一者，乃爲太極，而所謂中者，乃氣稟之得中」(《文集》，三六，《答陸子靜》)。此仍是無過不及之意。

朱子門人陳淳(1153—1217)每分析清楚，比朱子本人詳備。彼云：「中有二義，有已發之中，有未發之中。未發是就性上論，已發是就事上論。已發之中，當喜而喜，當怒而怒。那恰好處，無過不及，便是中。此中即所謂和也。所以周子《通書》亦曰：『中者，和也』。是指已發之中而言也」。又云：「大抵中和之中，是專主未發而言。《中庸》之中，却又是含二義。有在心之中，有在事物之中。所以文公(朱子)解中庸二字必合內外而言。謂不偏不倚，無過不及而平常之理，可謂確而盡矣」(《北溪字義》下，「中和」條)。（陳榮捷）

**參考文獻：**韋政通：《中國哲學辭典》，「中」字條，頁210—211。

# 中和

《中庸》首章云：「喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」。此已兼心理與宇宙論而言。以後言中和者，皆可以謂為此言之註脚。理學家周子（周敦頤，1017—1073）云：「惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也」（《通書》，七）。並未出乎《中庸》之範圍。邵子（邵雍，1012—1077）有《中和吟》云：「性亦故無他，須是識中和。心上語言少，人間事體多。如霖迴久旱，似藥起沈痾。一物尚不了，其如萬物何」（《伊川擊壤集》，三）？此以中和為養生之要，其旨逕司馬光（1019—1086）更顯。彼云：「至于中和為養生作樂之本，此皆見于經傳。…人苟能無失中和，則無病。…夫志，氣之帥也。苟不以中和養其志，氣能浩然乎」（《溫國文正公文集》，四，《與范景仁論中和》）？又其《中和論》云：「君子動以中和為節，至于飲食起居，咸得其宜。……蓋能謹守中和之志，不以喜怒哀樂亂其氣，則志平氣順，德日新矣。……君子守中和之心，養中和之氣。既得其樂，又得其壽」（同上）。

以上諸子，仍乏哲學意味。伊川（程頤，1033—1107），多言中，少言中和。然有一言，確立中和之體用關係，為朱子思想立定根基。程子曰：「『喜怒哀樂未發，謂之中』，只是言一箇中體。……『發而皆中節，謂之和』，非是謂之和，便不中也。言和，則中在其中矣」（《遺書》十七）。又云：「中和只于人分上言之，則喜怒哀樂未發既發之謂也。若致中和則是達天理，便見得天尊地卑，萬物化育之道」（同上，十五）。此則以理言中和矣，朱子于

此問題，參究不少，其解《中庸》之中和云：「中，性之德。和，情之德」。又云：「此事未萌于思慮，要做時，便是中，是體。交發于思了，如此做而得其當時，便是和，便是用」。然中和「不是截然作二事」(均《朱子語類》，六二)。朱子申言中和之體用關係云：「觀其一體一用之名，安得不二？察其一體一用之實，則此爲彼體，彼爲此用。如耳目之能視聽，視聽之由耳目。初非有二物也」。又云：「中和云者，所以狀此實理之體用也」(均《中庸章句》第一章)。此明言體用，又以性情爲說，而歸諸實理，皆比程子爲精詳矣。又于程子中在其中之言，申明其義，曰：「程子之意，正謂喜怒哀樂已發之處，見得未發之理。在此一事一物之中，各無偏倚過不及之差，乃時中之中，非渾然在中之中也」(《中庸或問》，第一章)。朱子又承司馬光之說，謂「但能致中和于一身，則天下雖亂，而吾身之天地萬物不害爲安泰。其不能者，天下雖治，而吾身之天地萬物不害爲乖錯。其間一家一國，莫不然」(同上)。朱子門人陳淳 (1159—1223) 繼承朱子之意，申釋之曰：「中和是就性情說。……中是未接事物，喜怒哀樂未發時，渾淪在這裏，無所偏倚，即便是性。……及發出來，皆中節，方謂之和。和是無所乖戾。只裏面道理發出來，當喜而喜，當怒而怒，無所乖戾于理，便是中節。中節亦只是得其當然之理，無些過，無些不及，與是理不相咈戾，故名曰和」(《北溪字義》，下，「中和」條)。

朱子于中和之說，參究數年，意見屢換。初年堅信其師延平(李侗，1093—1163)默坐澄心，以求未發之中之說。而彼漸覺心爲已發，較近于湖南學派所見。故于乾道三年(1167)訪其友南軒(張栻，字敬夫，1133—1180)于潭州(長沙)，留兩月，相與討論

中和之義不能合。歸後乃致張敬夫書(《稱中和舊說第一書》)，謂心爲已發，「幾微之際一有覺焉，則又便爲已發，而非寂然之謂」(《朱子文集》，三十，《與張敬夫第三書》)。然朱子自注云：「此書非是，但存之以見議論本末耳」。及得敬夫復書後，仍未釋疑。乃復致書(《稱中和舊說第二書》)云：「自今觀之，只一念間，已具此體用。往者方往而未發者方來，了無間斷隔截處，夫豈別有物可指而名之哉？然天理無窮，而人之所見有遠近深淺之不一。不審如此見得，又果無差否」(同上，三十，《與張敬夫第四書》)？然朱子又自注云，「此書所論尤乖戾」。故又不得不再書南軒(《稱中和舊說第三書》)。蓋人之所見深淺不同，則應如何對付，問題實至重要。故朱子曰：「累書所陳者，只是儱侗地見得箇大本達道底影像，便執認以爲是了。却于致中和一句，全不曾入思議。……而今而後，乃知浩浩大化之中，自家自有一箇安宅，正是自家安身立命主宰知覺處，所以立大本行達道之樞要。所謂體用一源，顯微無間者，乃在于此」(同上，三二，《答張敬夫第三十三書》)。然致中和之工夫，此書仍未涉及。于是又致一書(《稱中和舊說第四書》)。書云：「蓋通天下只是一箇天機活物，流行發用，無間容息。據其已發者而指其未發者，則已發者人心，而未發者皆其性也。……此所以體用精粗動靜本末，洞然無一毫之間，而鳶飛魚躍，觸處朗然也。存者，存此而已。養者，養此而已」(同上，三二，《答張敬夫第三十四書》)。然朱子仍主心爲已發。四書一年以後，乃始得悟。故有《與湖南諸公論中和第一書》，而以前四書爲舊說，並有《中和舊說序》述其錯誤(同上，七五)。此書論中和曰：「按(程子)《文集》《遺書》諸說，似皆以思慮未萌，事物未至之時，爲喜怒哀樂之未發，當此之時，即是

此心寂然不動之體。而天命之性，當體具焉。以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之情發焉，而心之用可見。以其無不中節，無所乖戾，故謂之和。此則人心之正，而性情之德然也。然未發之前不可尋覓，已發之後不容安排。但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也，鏡明水止；而其發也，無不中節矣。此是日用本領功夫。至于隨事省察，即物推明，亦必以是爲本。而于已發之際觀之，則其具于未發之前者，固可默識」(同上，六四)。于是未發已發，兼顧交修，而可以致中和。

朱子以後，中和觀念在其哲學中地位重要者爲陽明（王守仁，1472—1529)。陽明以「天理亦自有箇中和處」(《傳習錄》，上)。良知「知得過不及處，就是中和」(同上，卷下)。亦如程子，以中包括和。彼云：「有未發之中，即有發而皆中節之和」(同上，卷上)。修養之方，則「中和便是復性之本體」。「致中和只在謹獨」。「心正則中，身修則和」(均同上)。東原（戴震，1723—1777)以自誠明者，于其中和道義由之出。自明誠者，明乎道義中和之分，可漸以幾于聖人。彼以盡己，盡人，盡物之性爲「自誠明者之致中和也」。以致曲以至變化爲「自明誠者之致中和也」(《原善》，卷下，五)。此則合《中庸》前後數章以言之，亦另一生面也。(陳榮捷)

**參考文獻：**(1)錢穆：《朱子新學案》，第二册，頁123—182，《朱子論未發與已發》。

(2)牟宗三：《心體與性體》，第三册，第四部，第二、三兩章。

(3)韋政通：《中國哲學辭典》，「中和」條，

頁211—213。

(4)《古今圖書集成》理學彙編，學行典，性命部。

## 中庸

《論語》與《中庸》均謂「中庸之爲德，其至矣乎」(《論語·雍也篇》；《中庸》，三)，但無解釋。《論語》注謂「庸，常也，中和可常行之德」。《正義》曰：「《說文》，庸，用也。凡事所可常用，故庸又爲常」。二說相輔而成。李翱(壯年798)《復性書》以《中庸》之誠爲性命之源，屢引其誠明之說，但于《中庸》之旨無所發明。程子(程顥，程明道先生，1032—1085，或其弟程頤，稱伊川先生，1033—1107)曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道。庸者，天下之定理」(《遺書》，七)。朱子述之以爲《中庸章句》引言。程子之言，遂爲中庸之定論。由常行之德而進爲天下之定理，自是一大進展，亦理學之本色。故明道云：「中庸，天理也」(《外書》，三)。彼以極高明而道中庸爲非二事，曰：「天理固高明，不極乎高明，不足以道中庸。中庸乃高明之極」(同上)。至於中與庸之比較，則明道云：「中則不偏，常則不易。惟中不足以盡之，故曰中庸」(《遺書》，十一)。伊川亦曰：「中者只是不偏。……庸者是定理也。定理者，天下不易之理也，是經也。孟子只言反經，中在其間」(同上，十五)。

朱子《中庸章句》釋中庸云：「中庸者，不偏不倚，無過不及，而常行之理，乃天命所當然，精微之極致也」。又注《論語·雍也章》云：「中者，無過不及之名也。庸，平常也」。門人問與程子不易之說不同。朱子答曰：「言常則不易在其中。惟其常也，

所以不易。但不易二字，則是事之已然者。自後觀之，則見此理之不可易。若庸則日用常行者便是」(《朱子語類》，六二)。又申述程子之意云：「庸是箇常然之理，萬古萬世不可變易底。中只是箇恰好道理，爲是不得是亙古今不可變易底。故更著箇庸字」(同上，三三)。朱子于中庸與中和之關係，亦解釋清楚。其言曰：「以情性言之，謂之中和。以禮義言之，謂之中庸。其實一也。以中對和而言，則中是體，和是用。此是指已發未發而言。以中對庸而言，則又轉折來，庸是體，中是用。如伊川云：『中者，天下之正道。庸者，天下之定理』是也。此中却是時中執中之中。以中和對中庸而言，則中和又是體，中庸又是用」(《語類》，六三)。

朱子門人黃榦(1152—1221)著《中庸總論》，大意謂此書「首言性與道，則性爲體而道爲用矣。次言中與和，則中爲體而和爲用矣。又言中庸，則合體用而言」(《勉齋集》，三)。此似與朱子分中庸爲體用不同。其實程子朱子之意，皆體包乎用，用具乎體。故黃榦最後之言曰：「此又體用之未嘗相離也」。

朱子門人陳淳(1159—1223)亦說明朱子之意曰：「文公(朱子)解庸爲平常，非于中之外復有所謂庸。只是這中底發出于外，無過不及，便是日用道理。平常與怪異字相對，平常是人所常用底，怪異是人所不曾行，忽然見之便怪異。……惟平常故萬古常行而不可易。……程子謂不易之謂庸，說得固好，然于義未盡。不若文公平常之說爲明備。蓋平常字包得不易字意，不易字包不得平常字意。其實則一箇道理而已」(《北溪字義》，下，「中庸」條)。　(陳榮捷)

**參考文獻：**韋政通：《中國哲學辭典》，「中庸」條，頁

214—216。

# 中得·內德·成德·精氣·靈氣·宙合·德(得)·飾德

戰國時代齊國首都的稷門旁邊，就是全國的文化中心，齊宣王所養的稷下學士多至數千，極可能編撰了雜家典籍《管子》。尤其是其中《宙合》、《水地》及常被武斷爲稷下宋尹學派作品的《白心》等四篇，提倡素樸的唯物論，認爲水是萬物根源兼爲度標準，水產生人的形軀與精神。《水地篇》云：「人，水也。男女精氣合而水流形」。《樞言篇》云：「道之在天者，日也；其在人者，心也。故曰：『有氣則生，無氣則死，生者以其氣』」。氣就是物質性的道，最細微的氣稱爲精(原指細米)。《內業篇》說「精」生成五穀、列星、鬼神、聖人，又云：「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以爲人」。《呂氏春秋·盡數篇》更有「精氣」、「形氣」兩詞。依氣的狹義，「精」和「形」對立：精氣是陽氣；形氣是陰氣。精氣產生意識、思惟、智慧。《心術上篇》强調：人愈寡欲，精氣便愈充盈，人就愈聰慧。精氣可以寄寓於形氣所構成的身體，形軀遂稱爲「精舍」(《內業》語)。如欲長壽必須保留已存己身的、和吸取游離身外的精氣。潔淨「精舍」便可吸引宇宙的精氣，嚴肅莊敬方能保存精氣。《心術下篇》云：「正形飾德，萬物畢得，翼然自來，神莫知其極。昭知天下，通於四極。是故曰：『無以物亂官，無以官亂心。此之謂內德(《內業》之「成德」「中得」)』」。神是精氣。不讓外物擾擾感覺器官，不讓感官騷擾心靈，便是「飾德」、「內德」、「中得」或「成得」。得德相通，指所得的精氣。馮友蘭《中國哲學史新編》，第一册頁296誤解內德或中得爲心中原

有的精氣，混淆了「德」和「內德」。前者是極微的物質，類似西方的元素；後者是用修養工夫保存和爭取此等物質或精氣、靈氣。「靈氣在心，一來一逝，其細無內，其大無外。所以失之，以躁為害。心能執靜，道將自定」。道停駐於人體始稱為德，所以「德者道之舍」(《心術上》)。道遍在，大至沒有外界；另一方面，道像原子(一譯極微)不可分割(此指 atom 或 anu 字義，而近代物理學可分割原子)，沒有內部可言(其實原子核乃內部)。「道之大如天，其廣如地。…一以無貳，是謂知道。將欲服(吸取)之，必一其端而固其所守。責其往來莫知其時。……吾語若大明之極。大明之明，非愛人不予也。同則相從，反則相距(拒)也」。(《白心》)貯存的精氣愈多，愈能吸收體外的精氣；如經商之本與利常成正比。《宙合篇》云：「天地，萬物之橐(包裹)也；宙合有(又)橐天地。天地苴(聚合)萬物，故曰萬物之橐。宙合之意，上通於天之上，下泉(及)於地之下；外出於四海之外，合絡天地以為一裹。散之至於無間，不可名而字之(原誤作『而山是』)。大之無外，小之無內，故曰有(又)橐天地」。道的範圍或外延最廣，價值最高；但因無可察覺的形相，又能進之沒有可睹罅隙的位置(如蛋殼氣孔極多，歐州科學家最先放大攝影它們)，又可謂最細微。先秦的稷下學派相當於希臘的米里它(Miletus)學派，後者的 Thales 及 Anaximenes 分別倡水、氣產生萬象。可是稷下學派非中國第一個哲學團體，而且比希臘一般素樸唯物論者更徹底地否定鬼神(流行於宇宙之精氣)的權威主宰性，《內業篇》云：「摶氣如神，萬物備存，能摶乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？……思而不通，鬼神將通之。非鬼神之力也，精氣之極也」。然而此派相信精神可獨立自存，等於表示靈魂可能不滅。(王煜)

# 天人合一

儒家天人合一之思想，上源於《易經·乾卦傳》之「與天地合其德」與《中庸》之「與天地參」。較早于《莊子》之「與天爲徒」。至宋而爲理學一基本觀念，歷元明淸而無異說，思想家之尤者，張載，程氏兄弟，朱子，與王陽明是也。此概念有四成份。①天人一道。②人爲萬物之靈。③人心能通天地之心。④天人一體。張子(張載 1020—1077)云：「天人異用，不足以言誠。天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道，不見乎小大之別也」(《正蒙·誠明篇》)。程明道(程顥，1032—1085)云：「天人一也，更不分別」(《遺書》，二上)。又云：「天人無間斷」(同)。何以故？明道云：「若如或者別立一天，謂人不可以包天，則有方矣。是二本也」(《遺書》，十一)。明道云：「所以謂萬物一體者，皆有此理」(《遺書》，二上)。伊川(程頤，1033—1107)亦曰：「天地人只一道也」(《遺書》，十八)。朱子隨之曰：「天人本只一理，若會得此意，則天何嘗大，人何嘗小也」？門人問朱子之言「天未始不爲人，而人未始不爲天」，朱子答之曰：「天即人，人即天。人之始生，得于天也。既生此人，則天又在人矣，凡語言動作視聽，皆天也」(均《語類》，十七)。

人物皆稟於天，而人爲最靈，此即孔子所謂天地之性人爲貴(依《孝經》)。周子敦頤(1017—1073)《太極圖說》云：「二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉，惟人也得其秀而最靈」。朱子釋之云：「蓋人物之生，莫不有太極之道焉。然陰陽五行，氣質交運，而人之所稟，獨得其秀。故其心爲最靈，而存以不失其性之全。所謂天地之心，而人之極也」。朱子之意，即是謂

人爲最靈，一因物得其偏，而人得其全。二因人之心，即天地之心也。陸象山考試卷撰《天地之性人爲貴論》，便是此意。以後理學家亦無異辭。

二程子伊川云：「一人之心，即天地之心。一物之理，即萬物之理」(《遺書》，二上)。此于《禮記·禮運》所云：「故人者天地之心也」加以理解。張子云：「大其心則能體天下之物。物有未體，則心爲有外」(《正蒙·大心篇》)。伊川亦云：「聖人之心……合內外，體萬物」(《遺書》，三)。朱子《仁說》(《文集》，六十七)首句即云：「天地以生物爲心者，而人物之生，又各得夫天地之心以爲心者也。……論人心之妙者則曰仁」。此爲衆善之源，萬行之本。人能盡其心則能盡天地之心，與天地同體矣。

張子未嘗明言天地同體。然謂人能體天地之物，顯是物我一體之意。彼引《中庸》「盡其性能盡人物之性」，繼云：「我體物未嘗遺，物體我知其不遺也」(《正蒙·誠明篇》)。其《西銘》以天地爲父母，民爲同胞，物爲吾與，乃天人一體之表現于仁之實現。

關於天人合一，最著名者爲程明道。彼云：「學者須先識仁，仁者渾然與物同體」。又云：「仁者以天地萬物爲一體，莫非己也」(均《遺書》，二上)。此思想以後影響甚大，程氏門人楊時以天地一體言仁，其一例也。及至王陽明(王守仁，1472—1529)之《大學問》，天人一體之說，乃達高峯。陽明子曰：「大人者以天地萬物爲一體者也。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是。明明德者，立天地萬物一體之體也。親民者達天地萬物一體之用也」。所謂親民即是親親而仁民，仁民而愛物之謂。以至不特親吾之父兄以及天下人之父兄而爲一體，而且與鳥獸草木瓦石皆爲一體。故由明明德以至齊家治國而平天下，其

一體乃步步實現，逐漸圓成。此是理學家天人合一之正傳。與漢儒之天人感應或道家之以天爲大宇宙人爲小宇宙故能相類等說大大不同。應感相類皆以天人爲二。理學家則謂天人爲一。程氏兄弟云：「天人本無二，不必言合」(《遺書》，六)。此處所謂合，乃二物之合併爲一。若學者汲汲求仁，大其心，變化氣質，存天理而去人慾，由是而格致誠正修齊治平，自與天地合其德，日月同其明，不是與另一外物聯合，而乃由盡己之心性經盡人之心性以至盡物之心性，則人與天同一。如是並非喪失個性，多爲一所滅。而乃是個人之全德表現，其感化與天地同流也。　(陳榮捷)

## 天生人成

在天人關係論方面，孔、孟都主張天人合德，也就是道德意義的天人合一。荀子(前313—238?)天人關係論的基本假設是「天人之分」，天只是自然，而人有創造力，認爲自然世界當爲人文世界所主宰，不主張天人合一。

荀子思想的歷史根據是傳統的周文，周文經由荀子理智主義的重建，遂產生禮義之統的一套學說，「天生人成」屬於禮義之統這套學說的功能論，是因思考禮義的功效而發展出來的理論。這套理論在先秦儒學發展史中，代表理智的人本主義的一個高峯，與孔、孟道德的人本主義不同。

「天生人成」文字上的出處是在《荀子・富國篇》和《大略篇》的「天地生之，聖人成之」。荀子所說天生萬物的「生」，與《繫辭傳》所說「天地之大德曰生」中的「生」意義不同，《繫辭傳》的作者是由自然植物界的春生夏長中體認到其中道德的涵義，荀子則因受了道家天道自然觀的啓發，而又與儒家人本思想相結合，遂促成自

然觀的新發展。自然觀在道家，是關聯着天人而言的，天道自然，人道也是自然，在因任自然的原則下，仍主張天人合一。荀子在理智的人本主義的要求下，認爲天旣是自然，對人世間的吉凶、禍福、治亂、興亡無關，這「天人之分」的思想，必然導致對人自身責任的加强，以及應由人直接承當禍福、興亡的信念。

「天生人成」的意義，在下面兩條言論中可以知道一個大概：(1)《荀子‧王制篇》：「天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。爲之、貫之、積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地」。(2)《荀子‧禮論篇》：「故曰天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性僞合而天下治。天能生物，不能辨物也；地能載人，不能治人也。宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也」。根據引文(1)，「始」即源或根源，天地能生萬物，但不能治萬物，禮義能治萬物，但禮義由君子所創造。「君子理天地」說明荀子雖主張禮治，並未脫離人治的形態。而且君子也不是直接治理天地，君子所以能治天地者靠禮義。「爲之、貫之、積重之、致好之」說明君子之所以能成其爲君子者依賴積學的工夫。學的內容主要是傳統的禮義，所以積學不僅是「君子之始」，也是君子所以能理天地的根據。「天地生君子，君子理天地」即天生人成之義。據引文(2)，天能生物，地能載人，都是自然現象。在道德主義的觀點，人性之善乃根源於天命之善，天與人在道德的意義上是同質的。在理智主義的觀點，天是自然的，人性也是自然的，天與人在自然的意義上也是同質的。天與人性旣只是自然，所以要治天地和治天下，都不能從這兩方面得到任何的支持。這就是說天道與人性，不是能治的依據，相反地，它們是被治的對象。能理天地能治天下者，是君子、聖人，君子、

聖人所以能理天地治天下，如在孔、孟，就要靠道德人格的成就，在荀子是要能運用禮義。君子、聖人所以能運用禮義，是因他有辨物和選擇的智能，這種智能不是天生的，是經由積學的工夫才學到的。發揮智能，運用禮義，此二者都包含在「僞」的概念中，因荀子一方面說:「僞者，文理隆盛也」(《荀子・禮論篇》);另一方面又說：「情然而心爲之擇，謂之慮；心慮而能爲之動，謂之僞；慮積焉能習焉而後成，謂之僞」(《荀子・正名篇》。「文理隆盛」是形容禮義的，「僞者，文理隆盛也」是說禮義乃出人爲，也就是人的創造。人所以能創造，因人有選擇的智能，這叫做「慮」。有選擇的智能去重建禮義，又有行動的能力(爲之動)去運用禮義，也叫做「僞」。僞，說明了「天生人成」中「人成」之所以可能者，也是荀子從修身到治天下的主要支柱。這支柱不建立在先天的善性上，而是建立在後天智能的創造上，這也就是荀子特別重視後天學習的原因。當「僞」與「性」直接相對時，於是有「化性起僞」(即「性僞合」，合乃合作之合，非合一之合。)之說，「化性起僞」中的「性」與天一樣，是自然的，因此也和天一樣是被治的；「僞」代表人的創造，是能治者。性與僞的功能關係是：「無性則僞之無所加，無僞則性不能自美；性僞合，然後聖人之名一，天下之功於是就也」(《荀子・禮論篇》)。「天生人成」只是禮義功能論的理論架構，「化性起僞」才使禮義的功能產生實際的效用。（韋政通）

**參考文獻：**(1)牟宗三：《荀學大略》，1953，臺北，中央文物供應社。

(2)韋政通：《荀子與古代哲學》，第二章，1966，臺灣商務。

# 天布

《莊子•列禦寇篇》云：「施於人而不忘，非天布也，商賈不齒。雖以事齒之，神者弗齒」。自然无心的施惠餽贈似天地的施與那般不留記憶，施恩望報便呈「持籌會計之態」(林雲銘《莊子因》語)，甚至正當的殷商也輕視它。君子恥於求報，縱使有時難免談及所施恩澤，內心依然輕視它。理性主義者斯賓諾沙(Spinoza, 1632—1677)亦云：「愚人施恩則待報答，以滿足其自尊心；智者施恩不望報」。《莊子》的「天布」當暗示望報而作的「人布」。佛教及耶教設定的來生善報，鼓勵凡夫俗子作「人布」。根器超卓的竺道生(365—434)，在先秦儒道兩家陶冶下，勇倡「善不受報」之說，不自覺地顯揚《莊子》的天布，將印度佛學中國化(Sinicized)。依康德(Kant, 1724—1804)，「天布」近自律(autonomy)道德，「人布」似他律(heteronomy)道德。然而此道德取儒家義而非道家義。（王煜）

**參考文獻**：(1)Spinoza, Ethics.
(2)湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北，商務，1962臺一版。
(3)王煜：《明末淨土宗蓮池大師雲棲袾宏之佛化儒道及其逼近耆那教與反駁天主教》，見《新亞書院學術年刊》，第十九期，1979.9。
(4)H. J. Paton "The Categorical Imperative", London, Hutchinson & co, 1947.
(5)Arthur Wright "Buddhism in Chinese

History", Stanford, Stanford University Press, 1959.

## 天放・同德・至德之世・素樸

《莊子・馬蹄篇》云：「夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子、小人哉？同乎无知，其德不離；同乎无欲，是謂素樸。素樸而民性得矣」。同篇說理想社會中老百姓都從事耕織，暗示沒有官僚、商賈和讀書人(士)，這叫做「同德」。人民純厚統一而不結黨營私，沒有傾軋和競選，這叫做「天放」——天然的放任。老莊同以无知无欲爲素樸。《莊子・外篇》開首《駢拇》、《馬蹄》、《胠篋》、《在宥》一連四篇內容相似，偏激程度同於《雜篇》的盜跖，作者乃所謂「左派道家」。他們拚命譴責儒聖以仁義禮樂毀道德及離性情，因爲渾沌的道德不須要、不應該頹壓分化爲德目(moral items)。馮友蘭說：「莊子一派認爲道德、制度以及一切文化，都是對於人類原始混沌的破壞。這些東西都是違反人性的，其結果只是帶來了社會的混亂，造成了人與人的爭奪」。此段大致不錯，可是他用儒墨及西方倫理所言道德(morality)一詞，容易誤導讀者混同《馬蹄篇》「道德不廢，安取仁義」的道德——素樸天性。此篇雖言「善治天下者」，但不似有統治階級(君子)和被治者(小人)的分別，亦无政治社會的機構和法律。

(王煜)

## 天府・葆光

在《莊子・齊物論》，破除「八德」與五項劣事而達致的境界，內在地說是天府，外在地說是葆光。八德是八項蒙蔽，包括四對

：(一)左、右。(二)倫(論)、 義(議)。(三)分、辯(辨)。(此對相當於佛家唯識宗所斥之虛妄分別)。(四)競(方向相同的競爭)、爭(方向相反的競爭)。字面上「德」指功能，內容上卻指障蔽窒礙——封畛。天道遍在，本无封域，表達天道的至言「未始有常」，也无封域。可惜一般的人心及言論都鑿破渾沌而生封域畛陌。聖人對於六合之外的事物(超越界或本體界，似康德所言智思界 intelligible realm or noumena)存而不論(似現象學始祖胡塞爾 Edmund Husserl, 1859—1940，所言「放入括弧」epochē)；對於六合之內的事物(現象界)論而不議，不作精細分析；對於古代帝王的事迹記錄(如《尚書》及《春秋》)議而不辯，以免黏滯於陳迹。有所分辨和辯議意味着有所不分辨和不辯議。聖人默許眞理(天道)，世俗以辯論作表演，只見小部分眞理而疏略大部分眞理。眞(聖)人深懂五項劣事：(一)「道昭而不道」：天道過度被言文彰顯，便自我否定。「不道」即否道，違反天道本身。《老子》56章云：「物壯則老，謂之不道，不道早已」。表示逞强者背逆天道，遂早衰亡。「大道不稱」，義同《老子》32章「道常〔而〕无名」及41章「道隱〔於〕无名」，一切名稱言論都是相對的、有限制的，非但不足以詮表天道，而且虧損天道的完整。(二)「言辯而不及」：漂亮的辭藻、卓絕的修辭學也无法達致天道，由於「大辯不言」，即《老子》56章「知者不言，言者不知」及81章「信言不美，美言不信；善者不辯，辯者不善」。《老子》41章「大音希(稀)聲」更具概括性，稀聲的極端就是无聲。難怪白居易《琵琶行》說「此時无聲勝有聲」，西諺亦云「无聲之狗咬死人」、「空洞(劣義)的器皿發聲最多」。(三)「仁常而不成(周)」：慈愛有特殊對象便非普遍。「大仁不仁」即「至仁无親」(《庚桑楚》)，必須避免偏溺之愛或婦人之仁

。(四)「廉淸而不信」：矯情的淸廉由於沽名釣譽，非信實之廉潔。「大廉不嗛(謙)」，何必假惺惺地自貶或推讓！《老子》58章「廉而不劌」亦表眞廉者不以鋒稜圭角傷害他人的自尊。(五)「勇忮而不成」：「大勇不忮」，既不嫉害別人，亦不爲衆嫉害。莊子總結道：「五者园(刓)而幾向方矣。故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光」。五項劣迹一旦挖掉，始能趨赴道術(方)。不必强求性分以外的知識，要安於人類知識的限度。解悟超離言文的眞言(天道)或者无須說話(不道非否道)的眞話(天道)，獲致既不可能滿溢亦不可能乾枯的精神狀態——天府。此心靈化境不呈露於外，彷彿忘卻觀照外物所用的智慧，不回溯追究天府的根源，而隨時能藏能照能忘，如成玄英所云「即照而忘，忘而能照」。葆即蔽而非弊，郭象注謂「任其自明，故其光不弊也」，甚可能受《老子》兩句的誤導。《老子》15章「蔽不新成」及22章「敝則新」的蔽和敝同爲「弊」敗破爛，不字應作而字，故此兩詭辭同義。成《疏》「韜蔽其光，其光彌朗」正確。陸德明《經典釋文》解葆爲保，亦通，因爲保護或保存是遮蔽此智慧之光的目標。崔譔所言「若有若无」卻似視葆光作搖光或滑疑之耀。如果上文「滑疑之耀，聖人之所圖也」的圖字是謀取而非鄙棄，那麼滑疑之耀採取勝義，等於葆蔽後搖曳不定、似有似无而非迷惑他人的光采。　(王煜)

## 天理人欲

天理人欲爲理學家爭論之一焦點，不下于理氣之辨。理氣屬本體，比較高遠。理欲則屬道德行爲，與儒家傳統切近。其王霸

之辨，即基于此。

學者有以天理人欲之辨，發端于張載(橫渠，1020—1077)，此說未嘗不可。蓋理學先河爲石介(1005—1045)，並未論及也。張子云：「上達反天理，下達徇人欲者與」(《正蒙・誠明篇》)。又曰：「燭天理如向明，萬象無所隱。窮人欲如專顧影間，區區于一物之中爾」(《正蒙・大心篇》)。然此即《禮記・樂記篇》所云：「好惡無節于內，知誘于外，不能反躬，天理滅矣。……人化物也者，滅天理而窮人欲者也」。亦即《中庸》所謂未發謂之中，發而中節謂之和。是以儒家傳統並不息欲，只是節而不窮。張子《正蒙》屢言天德天道。天德是體，天道是用，俱是天理。要在窮神知化，變化氣質，使復乎天理。此與《中庸》之盡性與達天德，原無分別，非謂天理人慾兩相對立，如水火之不相容也。學者每忽略張子「徇」，「窮」等字，以爲與傳統中節思想不同，而首創理欲對豎也。張子云：「天人異用，不足以言誠」(《正蒙・誠明篇》)。即是，誠則天人合一，亦即是理欲合一。王夫之(1619—1692)注此句云：「理，天也。意欲，人也」。此語有病。蓋易致讀者誤會，以爲天人異域，凡意皆人而非天也。所幸王氏續云：「理不行于意欲于中，意欲有時而踰乎理，天人異用也」。踰理即非天然之善，亦即不中節而不和。彼謂理不行意欲之中，非謂凡意欲之中理不能行。只謂如果意欲中理不運行，則人欲勝天理耳。王注張子「飲食男女，皆性也」句(《正蒙・乾稱篇》下)云：「理皆行乎其中也」。此是正解。

二程(程顥，1032—1085，程頤，1033—1107)對于天理人欲之見解，實與張子與傳統儒家根本上無異。二程之大貢獻，則在其對于天理之說明也。二程云：「天下善惡皆天理。謂之惡者本

非惡，但或過或不及，便如此」(《遺書》，二上)。又云：「萬物皆只是一箇天理。……天理自當如此。人幾時與？與則便是私意」(同上)。又云：「天理云者。……更有甚窮已。不爲堯存，不爲桀亡。……元無少欠，百理具備」(同上)。又云：「人于天理昏者，是只爲嗜欲亂著」(同上)。又云：「萬物無一物失所，便是天理時中」(《遺書》，五)。此皆二先生之言，蓋兄弟同是此意。明道(程顥)又云：「人心惟危，人欲也。道心惟微，天理也。惟精惟一，所以至之。允執其中，所以行之」(《遺書》，十一)。伊川(程頤)云：「不是天理，便是私欲。……無人欲，即皆天理」(《遺書》，十五)。伊川之言，又似理欲不並立。然此明言私欲，非凡欲便背理也。伊川亦云：「人心私欲故危殆，道心天理故精微，滅私欲則天理矣」(《遺書》，二十四)。二兄弟皆主存天理，而存之之道在誠敬。

此天理之解釋，與二程理氣之理之解釋，實無大別，蓋理即天理耳。惟明道云：「天理二字，却是自家體貼出來」(《遺書・外書》十二)。此爲理學至上名言，人人傳誦。此並非明道已忘《樂記》之言。此處所謂出來者，實有兩種意義。一者《樂記》只云中節，而明道之天理則爲宇宙之原則，人生之至善，有如西方哲學之自然律(Natural Law)，亦即爲康德之無上律令。二者先王之節制，在于禮樂，明道則自家體貼出來。即自己由誠而明，與天爲一。所有視聽言動，不止合禮，中而且和，更使天人渾然一體。是其天理有哲學性，有倫理性，有宗教性，此非《樂記》以至張子所想及，而乃明道本人之特殊新貢獻也。

朱子之言天理人欲，錢穆論之甚精詳(《朱子新學案》第一册)。朱子屢云：「人欲隱于天理中」(《語類》，五三)，「有箇天理，便

有箇人欲」(十三)，「人欲中有箇天理」(同上)，「日用之間莫非天理」(四十)。朱子屢屢言理欲非二，此爲一大貢獻，可免學者取張程天理人欲相對之言，斷章取義，以爲理學以天理遏人欲，有如日後戴震(1724—1777)所言。劉師培謂宋儒釋天理不是(《理學字義通釋》頁七)，恐亦此意。

朱子之又一貢獻，乃其天理人欲之分界。朱子云：「人之一心，天理存則人欲亡，人欲勝則天理滅，未有天理人欲夾雜者」。又云：「天理人欲常相對」(均《語類》，十三)。驟觀之，似是兩不相容之說。然朱子所謂相對，乃「是底即是天理之公，非底即是人欲之私」。「此勝則彼退，彼勝則此退」。「天理人欲，幾微之間」。「天理人欲之分，只爭些子。故周先生(周敦頤，1017—1073)只管說『幾』字，然辨之又不可不早，故横渠(張載1020—1077)每說『豫』字」。故天理人欲非是黑白二物相對而立，乃同是一心，而理欲升沉，如水之清濁而已，主要不在滅欲而在幾善惡。認識是非何在，而幾微之間抉擇之。朱子曰：「天理人欲，無硬定界限，至是兩界分上功夫。這邊功夫多，那邊不到占過來。若這邊功夫少，那邊必侵過來」(均十三)。凡此乃修養功夫，即横渠之變化氣質與二程之誠敬。至哲學之解釋，則朱子云：「有箇天理，便有箇人欲。蓋緣這箇天理，須有箇安頓處。才安頓得不恰好，便有人欲出來」(十三)。所謂恰好即適中。總言之，天理乃公，乃自然，乃本，乃道心惟微。人欲則私，乃杜撰，乃末，乃人道惟危。至于何以天理常善而欲有惡之可能，則此問題無答案。孟子道性善，而人或自暴自棄。理善矣，而有善惡夾雜之氣。孟子無說，朱子亦無說。所有哲學宗教均無說。「夫物之不齊，物之情也」，殊非解釋，只言事實而已。

朱子又評胡宏之天理人欲論。朱子《知言疑義》(《文集》，七三)引胡宏(稱五峯先生，1105—1155)《知言》云：「天理人欲，同體而異用，同行而異情精修君子宜深別焉」。朱子評之曰：「此章亦性無善惡之意」。呂祖謙(稱東萊先生，1137—1181)，則以爲「却似未安。……在人識之耳」。《語類》朱子釋之云：「體中只有天理，無人欲」。又云：「觀天理人欲，所以不同者，其本原元自不同」。又云：「爲何天理人欲同體得？如此，却是性可以爲善，亦可以爲惡。却是一團人欲窠子，將甚麼做體」？胡宏同體異用，本是《知言》數十題目之一，並非其哲學中心。然與朱子本然義理之性全善，惡乃由于氣質之性之說，大不相同，故批評之。牟宗三先生謂同體指「同一事體」而非體用之體(《心體與性體》，二，454，457)，故胡宏並未如朱子所謂「天理人欲混爲一區」。同一事體，溺則爲人欲，不溺則天理。朱子《疑義》只取《知言》數十條中九條而論之。體用之詞只見于第二條。若依牟先生之解釋，似屬牽强，然亦無不可。然《知言》其他六卷數十條，體用對舉時，體皆體用之體。如「義有定體，仁無定用」(卷一《修身》)，「有情無情，體同而用分」，又「道者體用之總名。仁其體，義其用。合體與義，斯爲道矣」(卷一《陰陽》)，「中者道之體，和者道之用」(卷二《往來》)是也。然胡宏天理人欲之分，實與程朱無異。彼云：「人欲盛則于天理昏。理素明則無欲矣」(卷三《紛華》)。又云：「帝王所以順天理，……公天下之大端大本也。……暴主所以縱人欲，……私一身之大孽大賊也」(卷六《中原》)。此謂爲程朱之言，亦無不可。胡宏謂同行異情，宜深別焉，蓋指此也。朱子引胡宏云：「好惡性也。小人好惡以己，君子好惡以道。察乎此則天理人欲可知」。朱子反對其以好惡言性，然于其君子小人之深

別，則無異議。

朱子與象山(陸九淵，1139—1193)有太極之辨(參看「朱陸太極之辨」條)與尊德性道問學之辨(參看「鵝湖之會」條)，但于天理人欲則無辨駁。象山屢謂《樂記》天理人欲之言，指天人不同，而《書經》人心惟危道心惟微之言，指人有二心，皆爲不是(《象山全集》三五《語錄》)。此乃根據其宇宙皆一心，此心皆善之主張而言，並非針對天理人欲之別。彼雖不用存天理去人欲之詞，而此爲其修養方法，仍與理學一貫之傳統一致。孔煒謚議謂象山「質諸遺篇，義利之分，王霸之別，天理人欲，凡介于毫芒疑似之間者辨之」(《全集》三三)。可謂知象山矣。陽明(王守仁，1472—1529)《傳習錄》存天理去人欲之多，幾隨處皆是。其理欲之別，仍是道心人心之別，亦即公私誠僞之別。只彼之根本哲學爲良知，基本修養爲致良知，故彼以心之本體，即是天理(《傳習錄》卷上，中)，吾心之良知即所謂天理(卷中，下)。入聖之門爲致吾心良知之天理于事事物物(卷中)。天理在人心，而《詩》《書》六藝皆是天理之發見也(卷下)。

陽明之宗旨爲致良知，甘泉(湛若水，1466—1560)之宗旨則爲隨處體認天理。所謂體認，乃致知涵養，察見天理而存之。陽明數與辯論，謂其爲求之于外。蓋誠如黃宗羲(1610—1695)云：「先生(甘泉)以爲心體萬物而不遺。陽明但指腔子裏以爲心。故有是內而非外之誚」。然此乃其兩人論心性與格物之不同，而存天理去人欲之教，無出入也。甘泉雖不用此俳句，然每云「煎銷習心，體認天理」(均《明儒學案》三七)。此非去人欲存天理而何？元代儒學以許衡(1209—1281)爲中心。其人心發于氣爲人欲，道心根于性爲天理，必去之存之(《許文正公遺書》卷一，《語錄

上》)，是元代儒學之本色，亦即傳統理學之本色也。

清儒則大反理學傳統。顏元(1635—1704)以爲宋儒只能談天說性，講學著書，極力反對程朱氣質之說。又爲胡宏同體異用之說，謂朱子自駁(《存性篇》卷一)。《存性》一篇，大旨明理氣俱自天道，惡乃「引蔽習氣」四字爲之祟也(《存學篇》卷一)。李延平(李侗，1097—1163)教人默坐澄心，體認天理。顏元則問：「試觀孔孟曾有此等語否」(卷四)？故天理人欲之論，他並不談。至戴震(東原先生，1724—1777)則大斥宋儒理欲之辨，至云：「此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，爲禍又如是也」(《孟子字義疏》四十三)。其攻擊朱子之理，爲「如有物焉，得于天而具于心」(五)。查朱子未嘗謂理如有物焉，至戴氏謂天理乃「情之不爽失」(二)，又云「今以情之不爽失爲理，是理者存乎欲者也」(十)。「節而不過則依乎天理。非以天理爲正，人欲爲邪也」(十一)。「不善由于私，由于蔽。不私不蔽，則乃若其情，可以爲善矣」(三十)。凡此當然因其反對氣質之性，其出發點與宋儒不同。然其謂不爽失不私不蔽乃爲理，豈不即是宋儒所謂天理？東原之誤，在混人欲私欲爲一。彼云：「其辨乎理欲，猶之執中無權。舉凡饑寒愁怨，飲食男女，常情曲隱之感，則名之曰人欲。故終其身見欲之難制。其所謂存理，空有理之名，究不過絕情欲之感耳」(四三)。絕欲之說，不知戴氏何所本。彼謂程頤之主一無適即是絕。無適正是專，正是存。不能因周子(周敦頤，1017—1073)有「一者無欲也」之言便謂宋儒理欲之說爲絕欲也。且朱子明言「飲食者，天理也。要求美味，人欲也」(《語類》，十三)。所謂要求，不只是欲，而是私欲，即戴氏之所謂私，所謂蔽。戴與朱子理之解釋與性之主張固大相逕庭，然天理人欲之說，實無大分別處。近儒亦以宋

明儒所指私欲之欲，同於人生而有情欲之欲，于是攻擊其爲殺人工具。此非學術討論。東原必不私，然恐不免于蔽耳。

(陳榮捷)

**參考文獻：**(1)韋政通：《中國哲學辭典》，頁99—104。
(2)宇同：《中國哲學大綱》，頁459—470。

# 天道

老莊以前早有此詞，譬如《尙書・湯誥篇》：「天道福善禍淫(惡)，降灾(災)於夏」。《國語・周語下篇》：「吾非瞽史(掌吉凶及禮事之官)，焉知天道」？天道原指天體運行歷程，和利用此歷程以推測的吉凶禍福。民智漸啓，哲人不再迷信天道控馭人事。鄭國子產謂：「天道遠，人道邇，非所及也」(《左傳》昭公十八年)。此與孔子罕言「性與天道」，同樣表現人文主義。《老子》46章對照着「天下有道」與「天下無道」的狀況，表示天道可受人疏離甚至拋棄。《老子》47章明言「不窺牖，見天道」；79章說「天道無親，常與(助)善人」。又說「天之道」「不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繟然而善謀」(73章)。「其猶張弓與？……損有餘而補不足」(77章)。「利而不害」(81章)。《莊子・天道篇》列舉價值層級中九項的次序：天(自然，實即大道)、道德(德兼指先天從道獲得的特質和後天修道所得)、仁義、分守(守岡位本分)、形名(官銜與官吏才能配合)、因任(按才授職)、原省(同義複詞，即考察)、是非、賞罰。其實首項天乃道，次項道德局限於德。此兩爲本，其餘七項受儒墨名法四家重視者皆屬末。(王煜)

# 天樂・至樂・天行・物化

《莊子・外篇》以天然的和諧爲最高境界的樂趣兼音樂。在《天道篇》，天樂指「明白於天地之德(『大本大宗』)」者「與天和」，對應着「均調天下」、「與人和」的人樂。此篇襲用《大宗師篇》許由談天道的話，改爲莊子論天樂曰：「吾師乎！吾師乎！ 螫(碎殘)萬物而不爲戾(殘忍)，澤(恩)及萬世而不爲仁，長於上古而不爲壽，覆載天地、刻雕(塑造)萬物而不爲巧，此之謂天樂。 故曰：『知天樂者，其生也天行， 其死也物化。 靜而與陰同德，動而與陽同波』。 故知天樂者， 无天怨，无人非，无物累，无鬼責。故曰：『其動也天，其靜也地，一心定而王(治理兼暢旺)天下；其鬼(妖怪)不祟(《老子》60章「以道莅天下，其鬼不神；非[但]其鬼不神，其神(祇)[亦]不傷人)，其魂不疲，一心定而萬物服』。言以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心，以畜(亭毒養育)天下也」。下文假託黃帝向臣子北門成談天樂云：「吾奏之以人(人籟)，……吾又奏之以陰陽之和(地籟)，……在谷滿谷，在阬(坑)滿阬；……其聲揮綽(寬廣)，……。吾又奏之以无怠之聲(天籟)，調之以自然之命，故曰混逐叢生，林樂(章太炎《莊子解詁》謂「林借爲隆」，指豐滿)而无形；布揮而不曳(揮洒自如)，幽昏而无聲。動於无方(《易繫》「神无方而易无體」)，居於窈冥；或謂之死，或謂之生；或謂之實，或謂之榮；行流散徙，不主常聲。世疑之，稽(考查)於聖人。聖也者，達於情(實在眞相)而遂於命(天性)也。天機不張而五官皆備，此之謂天樂，无言而心說(悅)。故有焱氏(上古聖王，未必是神農)爲之頌曰：『聽之不聞其聲， 視之不見形，充滿天地，苞裹(函蘊)

六極』」。天樂即是《齊物論》的「天籟」或「物化」，此自然化境，好比五官五臟无心而合作，不須簽合約或喊口號。所以《知北遊篇》說「天地有大美(太和)而不說」。「不主常聲」意同《徐无鬼篇》「五音无當」，可輪流作主。《至樂篇》並列兩個詭辭：「至樂无樂，至譽无譽」。又云：「萬物職職(簇簇，茂盛)，皆從『无爲』殖(生化)。故曰天地无爲也而无不爲也」。下文以死生爲晝夜，生物都是假借的塵垢。《刻意篇》亦言：「聖人之生也天行，其死也物化」。至人順天行動，與物俱化，視生死若晝夜。死後如《齊物論》之夢蝶，可能自覺爲一主體。此乃懷疑，一旦信仰爲事實，便成希臘和印度的輪迴觀。（王煜）

# 天屬・利合

利合是因財貨而親密，天屬是由血統(引申爲眞性情)而親密。《莊子・山木篇》虛構兩位眞人教導孔子返樸皈眞。大(太)公任要孔子把功名推讓給群衆；子桑雽(雽一作虖，通戶及扈。故子桑雽即《大宗師篇》中貧病而死之隱士。)勸告孔子「不求文以待形」，不矯飾外形內德，便不須「待物」——倚賴「親交」「徒友」的皈附。子桑戶設一精采譬喻：假國的難民林回寧捨值大量黃金的璧玉而帶走幼嬰。別人認爲此小兒既不值錢又拖累逃難，林回責以大義云：「彼以利合，此以天屬也」。前者「迫窮禍患害相棄」，「小人之交」雖「甘若醴(甜酒)」而「甘以絕」(正如俗語「大難臨頭各自飛」，利盡則情斷)；後者「迫窮禍患害相收」(相容、相愛、相與)」，「君子之交」雖「淡若水」而「淡以親」。「彼无故以合者，則无故以離」。林回所謂无故，乃无血統關係或眞情實感的必然緣故，僅有物質掛帥的偶然緣故。如以貨利爲故，也可說「有故以

合者有故以離」，離合之故相反——得利與失利。例如男女「因誤會而結合，因了解而分離」。《三國演義》中的劉備，視兄弟如手足、夫妻如衣服，因爲兄弟有而夫婦无先天血緣。《莊子》非如劉氏以兄弟關係淩駕夫婦關係，因爲夫妻可爲君子之交。子桑戶曉喩孔子切勿珍惜離棄他的勢利小人。事實上，孔子多次蒙難，學生都未嘗離棄恩師。中國傳統的師生關係較近「天屬」，西方近代的師生關係傾向「利合」。（王煜）

# 五蠹

《五蠹》是代表韓非思想的重要文章。現存《韓非子》第十九卷第四十九篇即是《五蠹》。蠹，《說文》云：「木中蟲也」。可見蠹是一種害蟲。韓非將「亂國之俗」的五種人比爲蠹，是比擬爲名。「五蠹之民」，就是指一、學者，即儒家。二、言談者，即縱橫家或說客。三、帶劍者，即遊俠，是墨家的支流。四、患御者，即左右近習。五、商工之民。韓非將這五種人比爲蠹蟲，是因爲他們無益於耕戰，對於國家的富强不利。這是建基於他的演化的歷史觀，和功利的價值觀上的看法。

《五蠹》的原文是：「是故亂國之俗，其學者則稱先王之道以籍（託）仁義，盛容服而飾辯說，以疑當世之法，而貳人主之心（使人主之心兩面搖擺）。其言談者，僞設詐稱，借於外力，以成其私，而遺社稷之利。其帶劍者，聚徒屬，立節操，以顯其名，而犯五官之禁。其患御者，積於私門，盡貨賂，而用重人之謁，退汗馬之勞。其商工之民，修治苦窳（粗惡）之器，聚弗靡之財（便宜貨），蓄積待時，而侔（取）農夫之利。此五者，邦之蠹也。人主不除此五蠹之民，不養耿介之士，則海內雖有破亡之國，削

滅之朝，亦勿怪矣」。（王讃源）

# 六經皆史

「六經皆史」是章學誠所提出的命題。但由於此說在淸代中葉學術思想史上發生了承先啓後的重要作用，因此有必要略加闡釋。

作爲一個學術運動的綱領而言，「六經皆史」是承顧炎武以來「經學即理學」的綱領而起的。顧氏的綱領發展至戴震，已登峯造極。「經學即理學」的基本假定是「道在六經」；而六經則必經訓詁考證而後明。這就等於說「道」是完全壟斷在當時一群經學考證家的手中了。章學誠的專業是所謂「文史校讎」，尤以史學爲主，因爲他自信「於史學蓋有天授」，而考訂訓詁「皆非所長」。(見《文史通義》外篇三《家書》二)。如果「六經」以外無「道」，則從事文史之業的人便永遠沒有見「道」之望了。在畢生以求「道」爲目標的章氏而言，這是一個決不能接受的假定。章氏在1766年初晤戴震之後頗爲此問題所困擾。他當時雖然不完全同意戴氏的論點，但學力未充，無法正面反駁。自1788年始，章氏因編《史籍考》的機緣，得讀大量史著，見解遂臻成熟。他在《報孫淵如書》中說：

> 承詢《史籍考》事，取多用宏，包經而兼采子、集……愚之所見，以爲盈天地間，凡涉著作之林皆是史學，六經特聖人取此六種之史以垂訓者耳。子、集諸家，其源皆出於史。(《文史通義》外篇三)

這是章氏「六經皆史」說的初步陳述，其涵義尚不十分淸晰。値得特別注意的是他在這裏所用「著作」與「史學」兩個名詞都是十分鄭重的。「著作」又稱「著述」或「撰述」，是學者深造自得後的成品，

即所謂有「別識心裁」而「成一家之言」者。「史學」一詞章氏尤不輕以許人，故曰：「整輯排比，謂之史纂；參求搜討，謂之史考；皆非史學」。(《浙東學術》)又曰：「吾於史學，貴其著述成家」。(《家書》，三)近人誤會章氏原文，以「一切文字遺存都是史料」之意解之，失之遠矣。

章氏《文史通義》開宗明義第一句就說：

> 六經皆史也。古人不著書；古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。(《易教》上)

這是「六經皆史」說的一個總綱，有承先與啓後兩個方面。就承先言，「古人未嘗離事而言理」仍繼續了「經學即理學」的精神，即認爲義理不能空談。但是就啓後言，「經」尚非究竟義，而必須歸結於「史」。這又是對「經學即理學」的一種否定。不僅此也，章氏所謂「史」並不是通常所謂歷史，更不是史料，而有特殊涵義，即「先王之政典」。夏、商、周三代的「政典」都出專掌文獻典制的「史」之手，如府史、內史、外史、太史、小史、御史之類。所以他說：「學者崇奉六經，以謂聖人立言以垂教；不知三代盛時，各守專官之掌故，而非聖人有意作爲文章也」。(《文史通義》內篇五《史釋》)以六經分別論之，則《易》掌太卜，《書》藏外史，《禮》在宗伯，《樂》隸司樂，《詩》領太師，《春秋》存乎國史」。(《校讎通義》內篇一《原道》；亦見《文史通義・原道》中)換句話說，六經是三代聖王綱維天下所遺留下來的正式檔案紀錄，但經過孔子整理，發明其「義」，以「垂訓」後世而已。在這個特定的意義上，章氏遂進而宣稱六經並不是「載道」之書，而是「器」：

> 道不離器，猶影不離形。後世服孔子之教者自六經，以謂六經載道之書也；而不知六經皆器也。……夫子述六經以

訓後世，亦謂先聖先王之道不可見，六經即其器之可見者也。(《原道》中)

「道」是先聖先王治天下之「事」，已隨時間的流變而俱往，故不可見。可見者祇是「先王得位行道，經緯世宙之迹」，(《易教》上)即是六經。「六經皆迹」、「六經皆史」、「六經皆器」，意思都是相通的。他之所以用「器」字，是取「形而上者謂之道，形而下者謂之器」之義；其目的便是要强調六經本身不是「道」，也不「載道」。這樣一來，他就把當時經學考證派對「道」的專利權徹底摧破了。

「六經皆史」之說既立，則「經」也不能完全擺脫時間性。如他說：

夫道備於六經，義蘊之出於前者，章句訓詁足以發明之；事變之出於後者，六經不能言，固貴約六經之旨而隨時撰述，以究大道也。(《原道》下)

這是明說六經中僅有古代之「道」，而不能包括「事變之出於後者」。故依章氏之見，即使經學考證家如戴震之流縱精究「六經」，也不過僅能「發明」屬於上古部份的「道」而已。可見章氏「六經皆史」之說是和他對「道」的認識分不開的。他說「三人居室，而道形矣」，又說「衆人不知其然而然，即道」(《原道》上)；顯然是把「道」瞭解爲「人事」在時間中的不斷流變。易言之，道存在於人類社會的自然發展之中，故永無息止之一日。但是社會的自然發展並不是雜亂無章的，其中表現出一定的秩序，聖人便是發現此種「秩序」的人。故又曰：「道無所爲而自然，聖人有所見而不得不然」。(同上)必須掌握到章氏這一歷史哲學的核心，我們才能徹底明白「六經皆史」的涵義。他在「浙東學術」中說：

三代學術，知有史而不知有經，切人事也；後人貴經術

，以其即三代之史耳；近人談經，似於人事之外別有所謂義理矣。浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也。

這一段話包涵了兩個部份：第一部份指出六經的重要性不在其中所涵的抽象義理，而在其「切人事」，因為「道」即寓於「人事」流變—也就是「史」—之中。但六經不能概括史的全程，祇不過是「三代之史」。這是從反面來界定「六經皆史」：即「史不盡於六經」。必如此下轉語，此一理論的全幅涵義始顯露無遺。章氏當時深恐「此種議論駭俗下耳目，故不敢多言」。(《報孫淵如書》)所以關於此一命題，章氏背面所未言者實遠比他正面所已言者為重要。

第二部份則是根據「六經皆史」說來批判一般經學考證家的脫離現實。道不在人事之外，六經充其量不過是三代的「人事」。現在經學家誤把六經當作先王先聖的「空言」(義理)來研究，自然是不得要領了。至於「浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也」一語，主要是章氏的「夫子自道」。他在《浙東學術》一文中明說：

浙東之學，雖源流不異，而所遇不同。故其見於世者，陽明得之為事功，蕺山得之為節義，梨洲得之為隱逸，萬氏兄弟得之為經術史裁，授受雖出於一，而面目迥殊，以各有事事故也。

其中除言萬氏兄弟涉及史裁以外，其餘皆「各有事事」，何能說「言性命者必究於史」乎？唯有章氏本人專門從事於《文史校讎》之業，平生著述之最大者亦名之為《文史通義》。這才眞是通過史學來究明「義理」。他自負能超越當時經學家的便在這裏。他說：

余僅能議文史耳，非知道者也。然議文史而自拒文史於道外，則文史亦不成為文史矣。因推原道術，為書約十三篇

> ，以為文史緣起，亦見儒之流於文史，儒者自誤以為有道在文史外耳。（《章氏遺書》卷二十九，外集二《姑孰夏課甲篇小引》）

章氏此說似謙而實傲，正謂當時考據家的六經不足以盡「道」，唯有他的文史之學才是明「道」的正軌。「姑孰夏課」包括《易教》、《原道》、《原學》、《經解》十二篇（各上、中、下三篇）在內，恰是《文史通義》內篇的中心文字。

《小引》中「儒之流於文史」一語，其重點實在「史」上。此與章氏在別處所言「經之流變必入於史」（《文史通義》外篇三《與汪龍莊書》）命義相同，適可互證。六經是古代之史，僅足以見「道」在古代的發展。如果要認識「道」的全貌則不能不求之於六經以後之史。所以章氏重視後世之史猶在六經之上。把這個觀點推至其邏輯的結論，則歷史愈接近當前便愈重要。《史釋》篇說：

> 傳曰：『禮時為大』；又曰：『書同文』。蓋言貴時王之制度也。學者但誦先聖遺言而不達時王之制度，是以文為鞶帨絺繡之玩而學為鬬奇射覆之資，不復計其實用也。……故無志於學則已；君子苟有志於學，則必求當代典章以切於人倫日用，必求官司掌故而通於經術精微，則學為實事而文非空言，所謂有體必有用也。不知當代而言好古，不通掌故而言經術，則鞶帨之文，射覆之學，雖極精能，其無當於實用也審矣。

此處不但以當代典章、官司掌故通於經術之精微，而且列為學者首要之務。這正是因為他把「時王制度」看作「道」的最新發展。從求「道」的觀點言，「通今」當然比單純的「好古」更為重要。通今才能致用，這就涉及「經世」的問題，也是「六經皆史」說的一個基本

組成部份。《浙東學術》云：

> 史學所以經世，固非空言著述也。且如六經同出於孔子，先儒以為其功莫大於春秋，正以切合當時人事耳。

「經世」必究心於史，尤須注重當代之史，這是明、清學人的共同看法。(參看《經世致用》條)章氏不但繼承了儒家的「經世」傳統，而且進一步把它加以理論化，納入「六經皆史」說的系統之中了。就這一點說，他在清代思想史上確有創造性的貢獻。

但章氏的「六經皆史」說也有其時代的限制，即在其中所隱涵的一種權威主義的思想傾向。「六經皆先王之政典」自然是一個有根據的歷史論斷。但是章氏把這一論斷逆用之於當代之史，竟使儒家經學的大義發生了極大的顛倒。因為依照他的說法，「時王之制度」便必然成為當代的「六經」了。這種權威主義思想最明顯地表現在他對「德」與「位」的看法上面。他說：

> 孟子曰：『孔子之謂集大成』。今言集大成者為周公，毋乃悖於孟子之指歟？曰：集之為言，萃衆之所有而一之也。自有天地而至唐、虞、夏、商，皆聖人而得天子之位，經綸治化，一出於道體之適然；周公成文、武之德，適當帝全王備，殷因夏監，至於無可復加之際，故得藉為制作典章，而以周道集古聖之成，斯乃所謂集大成也。孔子有德無位，即無從得制作之權，不得列於一成，安有大成可集乎？(《原道》上)

此處章氏明明認定祇有居帝王之「位」的人才有「制作之權」。根據這個理論，則道統即出於治統，這幾乎和清初李光地(1642—1718)的見地如出一轍了。幸而章氏尚說過：「學於衆人，斯為聖人」。又說：「自古聖人皆學於衆人之不知其然而然」。(同上)稍

稍減輕了一些權威主義的氣味。但道統出於治統之說足以使儒家批判現實的精神蕩然無存，則終是不可否認的。章氏如此立論或非出於自覺；不過我們正可以從這種地方看出清代專制政治對他的「六經皆史」說發生了多麼深刻的影響。

章氏的「六經皆史」說還反映了當時學術史上一個新的發展，即史學逐漸獨立自主，並有與經學分庭抗禮之勢。「六經皆史」的理論顯然涵有化經為史之意，在章氏生前已引起爭議。章氏《上朱中堂世叔》(即朱珪)書云：

> 近刻數篇呈誨。題似說經，而文實論史。議者頗譏小子攻史而強說經，以為有意爭衡，此不足辨也。……且古人之於經史，何嘗有彼疆此界，妄分孰輕孰重哉！小子不避狂簡，妄謂史學不明，經師伏、孔、賈、鄭，秪是得半之道。《通義》所爭，但求古人大體，初不知有經史門戶之見也。(《章氏遺書》卷二十八，外集一)

此書撰於1796年，所刻者當是《文史通義》內篇卷一諸文，即討論「六經皆史」的中心作品。可見同時經學家已認為章氏專業既在史學，便不應涉及經學，而「六經皆史」之說則是有意與經學家爭衡。章氏雖說「不知有經史門戶之見」，但他在別處曾明說「六經初不為尊稱」(《文史通義》內篇一《經解》下)，此處又謂經師不知史學，「秪是得半之道」，其有意於打破經高於史的傳統偏見也是無可否認的。不僅章氏如此，錢大昕也曾極力為史學爭地位。錢氏經史淹貫，一時無兩；平時持論且與惠棟、戴震諸人頗相拮鼓。然而他的學術造詣終以史部最為精到；因此也不免感受到經學家的壓力。戴震平日甚至公開地說他是第二人，而以第一人自居。(見江藩《漢學師承記》卷三《錢大昕傳》)這一評價一方面隱指

「義理」與「考據」之爭(參看《義理、考據、詞章》條)，但另一方面也反映出經學與史學的對峙。他曾說：

> 自惠(棟)、戴(震)之學盛行於世，天下學者但治古經，略涉三史；三史以下茫然不知，得謂之通儒乎？(江藩前引書)

這種議論和章學誠所謂經師僅得「道」之一半如出一口。但錢氏關於經史問題最坦率的意見則見於他晚年(嘉慶五年，1800)爲趙翼《廿二史劄記》所寫的序文。《序》略云：

> 經與史豈有二學哉！昔宣尼贊修六經，而《尚書》、《春秋》實爲史家之權輿。漢世劉向父子校理秘文爲六略，而《世本》、《楚漢春秋》、《太史公書》、《漢著紀》列於春秋家，《高祖傳》、《孝文傳》列於儒家，初無經史之別。厥後蘭臺、東觀，作者益繁；李充、荀勗等創立四部，而經史始分，然不聞陋史而榮經也。自王安石以猖狂詭誕之學，要君竊位，自造《三經新義》，驅海內而誦習之，甚至詆《春秋》爲斷爛朝報。章、蔡用事，祖述荊舒，屏棄《通鑑》爲元祐學術，而十七史皆束之高閣矣。嗣是道學諸儒講求心性，懼門弟子之汎濫無所歸也，則有訶讀史爲玩物喪志者，又有謂讀史令人心粗者。此特有爲言之，而空疏淺薄者托以藉口。由是說經者日多，治史者日少。彼之言曰：『經精而史粗也，經正而史雜也』。予謂經以明倫，虛靈玄妙之論似精實粗也；經以致用，迂闊深刻之談，似正實非正也。……若元、明言經者，非勦襲稗販，則師心妄作，即幸而廁名甲部，亦徒供後人覆瓿而已，奚足尚哉！

這篇序文表面上是指責宋、元、明三代重經輕史的偏見，實際上則是向當時一群經學考證家提出嚴重的抗議。錢氏雖不持「六經皆史」之說，但「經史不二」或「經史無別」的論點則將「史」提升至與「經」完全相等的地位。錢、章兩氏在這一點上顯然是殊途同歸的，所以此序可以看作清代史學家的「獨立宣言」；它和章學誠論「六經皆史」諸篇都是清代中期學術思想史上具有劃時代意義的重要文獻。

最後，關於章學誠「六經皆史」說的起源問題也應該稍加說明。近人曾努力尋找此說的原始。綜合各家所得，最早可追溯到隋代王通的《中說》卷一《王道篇》；宋代則劉道原《通鑑外紀·自序》與陳傅良《止齋先生文集》卷四十《徐得之左氏國紀序》也有類似的講法。明、清以下說者尤衆，其最著者有宋濂《龍門子凝道記》卷下《大學微》、王陽明《傳習錄》卷一、李贄《焚書》卷五《經史相爲表裏》條、王世貞《藝苑卮言》卷一、胡應麟《少室山房筆叢》卷二、顧炎武《日知錄》卷三《魯頌、商頌》條、袁枚《隨園文集》卷十《史學例議序》諸家。

但是細稽以上所列舉諸說原文，大抵僅單辭隻語，不易確定其意義。章學誠不是一個淵博的學者，他未必曾細讀上述諸書；而且他自承記憶力甚差，縱讀過也未必一一留下深刻的印象。所以這種探源工作並不能解決思想史上的基本問題。不過章氏既以清代陸、王的正傳自命，則王陽明《傳習錄》對他不能完全沒有影響。《傳習錄》卷一云：

> 愛曰：先儒論六經，以《春秋》爲史；史專記事，恐與五經事體終或稍異。
>
> 先生曰：以事言謂之史；以道言謂之經。事即道，道即

事。《春秋》亦經，五經亦史；《易》是包犧氏之史，《書》是堯、舜以下史，《禮》《樂》是三代史。其事同，其道同。安有所謂異？

又曰：五經亦只是史，史以明善惡、示訓戒。善爲訓者時存其迹以示法；惡可爲戒者存其戒而削其事以杜奸。

陽明「五經亦史」之論對章氏必有所啓發，是不容置疑的。但是陽明認爲「史」的功用主要在於「明善惡、示訓戒」，這却顯然不是章學誠「六經皆史」說的重點所在。更重要的，陽明說「以事言謂之史，以道言謂之經」，可見他仍未完全擺脫「道在六經」的傳統觀念。章氏則謂「守六籍以言道，則固不可與言夫道」(《原道》中)，「事變之出於後者，六經不能言」，又說「六經初不爲尊稱」。這些論斷都比陽明爲激進。陽明「事即道，道即事」之說雖頗合乎章氏「六經皆史」的旨趣，但在時間上仍限於三代及三代以前。三代以下之「道」究何所依托，陽明則未加申論。章氏以「道」在歷史進程中不斷展現的理論，其重點却正是放在「事變之出於後者」的上面。所以章氏之說至少也應看作是陽明觀點的重大發展，而不是它的簡單翻版。陽明「五經即史」說的直接承繼者是李贄。李氏之言曰：

經史一物也。史而不經，則爲穢史矣，何以垂戒鑑乎？經而不史，則爲說白話矣，何以彰事實乎？故《春秋》一經，春秋一時之史也。《詩經》、《書經》，二帝三王以來之史也。而《易經》又示人以經之所自出，史之所從來，爲道屢遷，變易匪常，不可以一定執也。故謂六經皆史可也。(《焚書》卷五《經史相爲表裏》)

若僅以字面言，則「六經皆史」一語確由李贄最先提出。但李氏其實祇是重複陽明「史以垂訓戒」的說法，尤不能與章氏的「六經皆

史」說等量齊觀。何況章氏能見到《焚書》的可能性更是微乎其微呢！

總之，章氏的「六經皆史」說基本上是在一定的歷史條件下產生的；它是「經學即理學」的理論在清代中葉發展成熟以後所激起的一個反命題，也是陸王系統經過「道問學」化以後所呈現的一種新面貌。從這一點說，它在清代學術思想史上承先啓後的意義是無法否定的。（余英時）

參考文獻見本書「從尊德性到道問學」條（頁519——530）。

# 文子

書名，二卷，無作者名。《漢書·藝文志》錄《文子》九篇，注謂作者乃「老子弟子，與孔子並(同)時；而稱周平王問，似依託者也」。北魏李暹及唐徐靈府注皆十二篇，同於《隋書·經籍志》所言。可能後人增益三篇。李暹說作者文子姓辛名鈃，葵邱濮上人，號曰計然，范蠡師事之，本受業於老子。此說似無根據。《文子》每章始於「老子曰」三字，以老子思想爲主，雜糅儒墨名法四家思想，抄襲《淮南子》不少語句，難怪柳宗元《辨文子》稱爲「駁書」。其實《莊子·外篇》及《雜篇》已近駁書，道家典籍中恐怕只有《老子》不駁雜。唐玄宗奉道家，詔號文子爲通玄眞人，《文子》爲《通玄眞經》，與《老》《莊》《列》三子並列爲四。今人嚴靈峯著《道家四子新編》，棄身份不明的文子、取資料較豐的楊朱與老莊列三子並列成四子。（王煜）

**參考文獻：**(1)《文子》，《四部備要本》，中華書局據守山閣本校刊。

(2)馮友蘭：《計然的哲學觀點》，見《中國哲學史新編》，第三篇、第三章、第三節。（第二節談范蠡。如李暹之言可靠，則馮氏顛倒辛計然及其徒之先後。）

# 文質

《論語・雍也篇》:「子曰：質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子」。「質」指人天然的本性與資賦，「文」指人爲的華采，質與文是兩個相對的概念，也是構成孔子心目中君子的兩個基本條件。這兩個條件如配合得均勻調和，便是君子。如配合得不均勻不調和，就產生兩種偏勝的性格，一是質勝文，「質勝文則野」，野言其缺華采重實質；一是文勝質，「文勝質則史」，史言其重華采的形式而質樸的本性不顯，如宗廟裏的祝史，所作所爲不過是習慣性地虛應故事，未必有莊嚴肅穆的心情。這兩種偏勝的性格，都不是孔子心目中的君子，孔子心目中的君子是文質並重，形式與實質融爲一體的。

莊子「天人不相勝」之說，與孔子文質不相勝是應用同一論式，莊子論天人正是文質這一思想模式的運用，他運用這一模式也正是要爲道家塑造一種理想人格——眞人。(見《莊子・大宗師》)眞人與君子雖同屬理想人格，但人格的內涵大不同，君子屬道德人格，構成君子基本條件之一的「質」雖指人的天然本性，但這天然本性也有道德的涵義，所謂「君子義以爲質」(《論語・衛靈公篇》)。作爲一個君子，僅具備質這個條件還不够，還要有人文的教養，人文教養即質的外顯，二者在君子的人格中是融爲一體的。莊子所說的天相當於文質中之質，天純是自然，沒有道德的涵

義，眞人是一種返樸歸眞的人格，塑造這種人格，必須黜人文，從一切人爲的束縛中解放出來，所謂「無以人滅天」。因此在莊子，文質不只是相對，而是對立。同一個思想模式，因人生所追求的目標不同，因而反映的文化觀也不同。

「子曰：君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣」。(《論語・雍也篇》)孔子言文質只是理論地說明構成君子的條件，博文約禮則說明了要成爲一個彬彬君子，所要學習的方法和內容，博文約禮乃文質概念的具體發揮。孟子沒有談到文質，但他說：「博學而詳說之，將以反說約也」。(《孟子・離婁下》)從此，博而返約成爲儒家成德工夫中最典型的方法。

文質的概念自孔子提出以後，他的弟子和儒學最重要的繼承者孟子與荀子，都沒有將這個概念加以發展，當這個概念在漢初再度流行時，已不是君子構成的條件，而是藉文質以言世運遞變及救政教之弊。

《漢書・嚴安傳》:「以故丞相史上書曰：臣聞鄒衍曰，政教文質者，所以云救也。當時則用，過則舍之，有易則易也」。此乃藉文質以言政教世運之始，如謂此說始於鄒衍，應該可信。其次，《逸周書・周月解》有質文三統之說，《逸周書》蓋戰國末期之作，已受陰陽說的影響，而爲董仲舒(前176——104)質文說之所本。董氏質文三統說見於《春秋繁露・三代改制質文篇》，另於同書《玉杯篇》言質文兩備，然後禮成，若二者不能俱備，主張「寧有質而無文」，乃針對當時統治階層生活之豪侈而發。此外，在《賢良對策》第三策中有「夏上忠，殷上敬，周上文」之說，說明後一個朝代繼承前一個朝代的偏失而加以補救時，就是順序用忠、敬，文三者。司馬遷(前145—86)推衍其義，使此說在當時的作

用就越發明顯，他說：「夏之政忠， 忠之敝， 小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僿(一作薄)，故救僿莫若以忠。 三王之道若循環， 終而復始。周、秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法，豈不繆乎？故漢興，承敝易變，使人不倦，得天統矣」。(《史記・高祖本紀》)董仲舒在《三代改制質文篇》中，以夏爲人統，殷爲地統，周爲天統，然後將質文配到三統的更迭中去，只是建立一種史觀，(《禮記・表記》及《說苑・修文篇》言文質也只是一種史觀)，司馬遷則爲新興之漢提供合理化的根據。

《白虎通義・文質篇》：「王者必一質一文者何？ 所以承天地，順陰陽，陽之道極則陰道受，陰之道極則陽道受，明二陰二陽不能相繼也。質法天，文法地而已，故天爲質，地受而化之，養而成之，故爲文。……帝王始起，先質後文者，順天地之道，本末之義，先後之序也。事必先有質性，後乃有文章也」。《白虎通義》乃東漢章帝建初四年(79)衆經師大會於白虎觀，章帝令作白虎奏議，最後欽定而成，此書在當時相當於「國憲」，上引《文質篇》屬於國憲的一部分，其義不外仲舒所說「受命之君，天之所大顯」(見《春秋繁露・楚莊王篇》)而已。 (韋政通)

**參考文獻**：徐復觀：《兩漢思想史》卷二，P.348——351，1976，臺灣學生書局。

## 尹文・宋鈃

戰國時代道墨兩家之間或非正宗墨家的兩位代表，合稱宋尹學派，也屬齊國的「稷下先生」。宋鈃又名宋牼或宋榮。此派有兩要旨：一、 利己方面使情欲寡淺。二、 利他方面實踐和平主義

(pacifism)。例如《孟子・告子下篇》云：「宋牼將之(赴)楚，孟子遇於石丘，曰：『先生將何之』？曰：『吾聞秦楚構兵，我將見楚王說而罷之。(如)楚王不悅，我將見秦王說而罷之。二王我將有所遇焉』。曰：『軻也請無問其詳，願聞其指。說之將何爲』？曰：『我將言其不利也』」。對於小規模的鬥爭，他們「見侮不辱」，盡量寬宥別人。別人刻意侮辱我，我根本不認可它爲侮辱。此似耶穌臨刑寬恕欺侮他的無知群衆，亦像佛家「六度」中的忍辱波羅蜜。《莊子・天下篇》說此派作「白心」(淨化精神)的工夫，可是《管子・白心篇》內容殊異於《天下篇》的描述，儘管《管子・宙合篇》的「毒而無怨」等於「見侮不辱」。《天下篇》又言此派「接萬物以別宥爲始」，「別宥」同於《荀子》所言「解蔽」及《呂氏春秋》所謂「去宥」。「宥」同「囿」，就是《莊子・秋水篇》所謂「拘於虛」、「篤於時」、「束於教」，也同英國哲學家培根(Francis Bacon, 1561—1626)所舉的四偶像，指涉種族、時空、習俗、政教等因素造成的偏見。《荀子・正論篇》批評云：「今宋子不能解人之惡侮，而務說人以勿辱也，豈不過甚矣哉」！荀子指出見侮爲辱雖由於主觀心理上的偏蔽，但是爭鬥常起於厭惡別人的侵犯，而非起於視受侵犯爲恥辱。人性多欲，故《解蔽篇》說「宋子蔽於欲而不知得」，《天論篇》謂「宋子有見於少，無見於多」，《非十二子篇》並列墨宋二子，評爲「大(崇)儉約而僈(輕蔑)差等」。《莊子・天下篇》說宋尹「作爲華山之冠以自表」，他們戴上下均平的帽，象徵心平氣和，勘破人間毀譽，也可表示輕視親疏貴賤的差別性。韓非子重視宋子與孔門漆雕開的强烈對比，認爲宋子的寬、恕與漆雕氏的暴、廉絕不相容。《管子》的《白心》、《內業》、《心術上・下》等四篇非宋尹學派作品，因爲它們不肯定人本來「欲寡」，只主張「寡

欲」，貯留「精氣」以求長生久視，而《天下篇》未提及精氣。《尹文子》乃僞作，不足爲據。（王煜）

**參考文獻：**(1)《莊子・逍遙遊》、《天下》。
(2)《荀子・解蔽》、《非十二子》、《正論》、《天論》。
(3)《韓非子・顯學》
(4)《管子・白心》、《宙合》。
(5)錢穆：《先秦諸子繫年》、《宋銒考》。

## 无心

《老子》49 章云：「聖人无常心，以百姓心爲心」。常心即是《莊子・齊物論》所言成心，常字是形容詞。然而有人認爲原文應爲「聖人常无心」，常字作副詞用。「无心」就是无執着、无偏倚、无定向的心態。《莊子・天地篇》云：「通於一而萬事畢，无心得而鬼神服」。「无心得」意謂无意於獲致成功，如果事實上能獲成功，達到內聖外王的境界，那麼鬼神亦心悅誠服。《天地篇》作者非迷信鬼神，而僅遷就世俗或引用成語，正如後世喜言「驚天地，泣鬼神」者未必相信宇宙有能哭笑的鬼神。《莊子》的「无心」可能是神會禪師所倡「无念」的先驅。依心理學，「无心」未必不懷抱目標鵠的，而只是暫忘目標，或者不自覺在潛意識(Subconscious又名下意識)中的目標；「无我」是忘卻或不自覺有我。（王煜）

**參考文獻：**(1)王煜：《評介獻給馬哈爹文教授的東西哲學論文集》，《中華文化復興月刊》，第十一卷第八期，1978,8。
(2)王煜：《評介中村元教授巨著平行發展：

比較之觀念史》，《大陸雜誌》，第五十七卷第一期，1978,7。

(3)胡適：《神會和尚遺集》，臺北，胡適紀念館，1970。

## 无无・无有

《莊子》的「无有」和「无无」可同指「玄」——有和无的辯證融合，即連无亦否定或忘却，躍登天道的境界。《齊物論》所言「未始有无」即「无无」，「未始有夫未始有无」可謂「无无无」。莊子不再講「未始有夫未始有夫未始有无」或「无无无无」，由於此乃无聊的无窮後退（infinite regress）或无窮追溯。《天地篇》「泰初有无，无『有』、无『名』」，淸代林雲銘《莊子因謨》讀成「泰初有『无无』，有『无名』」。在《知北遊篇》，光曜問无有：「夫子有乎？其无有乎」？光曜得不到答語，但感无有「窅（深穴）然空然，終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也（依次採用《老子》14章描述天道之三個形容詞夷、希、微）」；於是批評云：「至矣！其孰能至此乎！予能有无矣，而未能无无也；及爲无有矣，何從至此哉」！光曜滯留於「有」的境界，然而能知无有停滯於「有无」或「无」之境，堅持不回答別人的詢問，拒絕透露任何迹相，未臻渾化了（動詞的「无」）「无」（名詞）或融合了「有」「无」而成的玄境。假如「无有」同「有无」，便比「无无」低一層次，只是「无」。但是《庚桑楚篇》「无有一无有，聖人藏乎是」的「无有」是天門或玄道。（王煜）

## 无用之用

《莊子》屢次例證詭辭「无用之用」（efficacy of uselessness）：

一、在《逍遙遊》，惠施將莊子的學說貶爲大而无用，似既不能作容器亦不可吃的巨型葫蘆瓜(瓠)，亦像有惡臭且不能充木材的樗。莊子反駁，指出大瓜可纏於腰，作「腰舟」以助渡河，暗示木船翻沉時大瓜可救命，功效遠勝作容器或食物。他又指出：无用的大樹(如後世「神木」)方能安享天年，蔭蔽遊子憩息酣睡，豈非大用於散爲傢具雜物！二、在《人間世》，針對顏回、葉公(熊諸梁)、顏闔三人露才危身，莊子講述兩個故事(寓言)：①姓石的一位優秀木匠不管无用的櫟樹，斥爲「散木」及「不材之木」，該櫟向他報夢說：「我們都是自然界的生物， 何必互相役使？ 你是近死的散人， 豈能了解我這无用的散木」！牠認爲匠石的材能既无用且傷身，而喜見自己對人類无用，便對本身的生存有效。②南伯子綦遊商丘見徹底无用的大樹，嘆道：「嗟乎神人，以此不材」！然後想及宋國荆氏(地名)的楸柏桑三種樹多被砍伐，相反地，巫祝禳解災殃時貶爲不祥的三種生物(白額牛、高鼻豬、痔瘡病人)免被拋入河中奠河伯神 。(西門豹當鄴令時沉女巫於河以取締此陋俗)神(眞)人珍惜生命，視巫祝所謂不祥爲大祥。殘廢貌衰的支離疏免服兵役，且獲豁免徭役，領取政府的賑濟，兼作縫衣、洗衣、揀米，竟可維持十人大家庭。他支離其形(忘形)便全生遠害，何況支離其德(忘德)的神人呢！三、在《山木》，莊子遊山見散木得終其天年，出山後留宿朋友家中，友人命令童僕殺雁(鵝)以烹。僕問應當屠宰能鳴的一隻抑或不能鳴的一隻，主人答謂不能鳴者，遂因不材而死。(其實能鳴者稍遲亦死)門徒頓感困惑，莊子笑道：材與不材(散與不散)之間的中道雖似可免累，然而似道非道，仍非免害，不如乘道德而浮遊，物物而不物於物(不受役使)。四、在《徐无鬼》，「足之於地也踐，雖踐，持其所不蹍而後善

博也」。双脚所踏面積甚小，但若欠似无用的廣闊地面，人豈能旅行？五、在《外物》，惠施又抨擊莊子之學无用，莊子云：「知无用而始可與言用矣。天地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則廁（置）足而墊之致（掘到）黃泉，人尚有用乎」？惠施答云：「无用」，似始明白无用之爲用。（王煜）

# 无（無）·有·玄

道家的「无」具備三層義蘊：一、低層的物理意義：空間。「无」比「有」更爲根本，這是道家思想中違反常識的誇張。依《老子》11章，車輪中心的圓木由於周圍的空間而能揷衆輻，由於內部的空間而能容車軸；陶器因陶所包空間而成器，窗戶因留空間而使房舍可居。結論是物質組成的「有」倚靠虛空無物的「无」方起作用。據《莊子·外物篇》，腹腔有空間始能通氣，心亦須空間讓道流通，否則六孔所象徵的六情相爭而不協調；正如狹隘的房子助長婆媳之間的衝突。道家開創中國的藝術精神，所以中國畫善用烘雲托月的手法，剩餘多量空間，讓山川靈氣暢流，觀衆眼睛休息。質實的西洋油畫適得其反，重「有」輕「无」。二、中層的形上學意義：渾沌而不決定的狀態，似黑格爾(Hegel, 1770—1831)所言的不決定(indeterminacy)；反面的「有」便像黑氏所謂決定(determinacy)。宇宙論上，「无」比「有」更優先更根本，因爲原始渾沌的物質從未決定的狀態進展到決定的狀態，形成天地萬物。存有論上，《老子》2章說「有无相生」。「有」(being)比「无」(nothing)更根本，兩者辯證地融合爲「化」，(becoming)，然後物理變化(正論)與化學變化(反論)辯證地融合成生物，植物(正)和動物(反)融合爲人(合)，人的主觀精神(自身，正)和客觀精

神(家庭與社會，反)融合爲絕對精神(國家，合)。絕對精神表現於藝術、宗教、哲學。道家僅有可類比於黑氏首三聯式(有、无、化)的唯一三聯式(无、有、玄)。《老子》42章說「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」。傳統將一二三依次釋爲太極，天地(陰陽)、陰陽沖(和)三氣，沖是陰陽的融和。這是形而下的解說，如用形而上的闡釋，一是无，二是无、有，三是无、有及兩者融合而爲的玄。《老子》首章指出「玄」是萬物所從出，以字義黑暗隱晦象徵奧妙莫測的變化。然而在科學的立場，連遺傳基因(gene)及 quark(等於三分之一或二個電子的最基本之能量單位)的變化都可測。道家的不可知主義是反科學的，儘管形上學非科學而不必反科學。三、高層的人生哲學意義，即存在的(existential)義蘊。法國哲人沙特(Sartre, 1905—1980)「无」代表意識。道家的「无」却表沒有定向偏執的心境，「有」當然是具備定向或執着的心態。「玄」是極度靈活地採取或解除定向偏執的心境，辯證地結合了「无」和「有」，堪稱「无有」。《莊子・齊物論》渾化「有」「无」的對立，《庚桑楚篇》又云：「有乎生，有乎死；有乎出，有乎入。入出而无見其形，是謂天門。天門者，无有也。萬物出乎无有。有不能以有爲有，必出乎无有。而无有一无有，聖人藏乎是(此)」。天門就是萬物生滅所經的玄幾(道)，即「无有」或「玄」的形上學意義。此義投射於人生哲學，「玄」或「无有」便成最靈活地觀照萬物起滅時的心境。形上學方面，萬有(beings)出於玄幾；人生哲學方面，心的決定有執狀態亦出於靈活的玄境。《老子》16章說：「萬物並作，吾以觀復」。觀照萬物皈根復命，須以「玄」爲心境。然而《老子》和《莊子・外・雜篇》較《莊子・內篇》更重視「玄」爲政治家的理想心態「无

爲」，即沢除武斷、陷溺、執着，躍居超越界。反面的「有爲」或「无不爲」却非武斷、陷溺、執着，而可指經驗界中的成就。在超越界作修心工夫，即《老子》48章「爲道日損」所指減損非理性的情欲，便可在經驗界享受收穫。「无爲」非懶惰不做任何事，而是聖王心境无偏執，故在行動上不折磨煎熬人民，民衆方能安定地作爲。老子48章的詭辭「无爲而无不爲」就是「无而有」、「无有」、「玄」。 （王煜）

# 分·命·性·德

《莊子·天地篇》云：「泰初有无：无有，无名。一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德。未形者有分，且然无間，謂之命。留(流)動而生物，物生成理(物成生理)，謂之形。形體保神，各有儀則，謂之性」。最初的「无」是道，未成萬有，所以沒有名稱詮表萬物的限制。《知北遊篇》云：「精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生」。精神或精氣即是一，也許同於《老子》42章「道生一」及《淮南子·天文訓》「道始於一」的一。然則「太極」可以是未分陰陽的渾沌精氣。一或太極沒有固定的形相，分化爲個體時，個體直接獲得「一」的部分，間接獲得道的部分。道和德的分別，僅在整全與部分，外延與內容。道是德的外延表示(extensional expression)，德是道的內容表示(intensional expression)。道與德並無本質上的岐異，道對萬物賦與一分德，彷彿發號施令。可簡表如下：道$\overset{\text{命}}{\underset{\text{德}}{\rightleftharpoons}}$物。在道的立場，是對物授命；在物的立場，是取道受德，獲得部分的「一」與道。精氣暢流，形成個體，個體的天性稱爲「理」，同類的物體稟賦着相同的理。它們採取不同的方式法則維持已得的精神(氣)，使精氣凝聚不離散，這叫

做本質——「性」。《呂氏春秋・圜道篇》亦云：「萬物殊類殊形，皆有分職」。斯賓諾沙(Spinoza, 1632—1677)所言萬物的自我保存之本能衝動(拉丁文 Connatus，英文 Cennate 指先天的或與生俱來，即本「性」的)，酷似莊子之「性」，但是他不談精氣。莊派的「命」與「故」、「天」與「人」對立，《秋水篇》說：「无以人滅天，无以故(巧僞私智)滅命」。命乃天性。同篇又云：「天在內，人在外。……牛馬四足是謂天；落(絡)馬首，穿牛鼻，是謂人」。天然的事物性格(內)不宜受人智(外)干擾。《大宗師篇》云：「死生，命也；其有夜旦之常，天也；人之有所不得與，皆物之情(實)也」。不能及不應參與干預的事物屬於天，命表示人生先天後天的一切際限。同篇末段隱士臨終浩嘆「父母……天地豈私貧我哉？求其爲之(使我貧病)者而不得也。然而至此極者，命也夫」！此命即《德充符篇》「死生，存亡，窮達，貧富，賢與不肖，毀譽，飢渴，寒暑，是事之變，命之行也」。《人間世篇》「知其不可奈何，而安之若命，德之勝也」。《達生篇》「不知吾所以然而然，命也」。孔子自稱五十歲知天命，表示看透自身的局限性。可是儒家積極奮鬥，至生命力衰退時始肯「認命」，承認不能突破的限制。莊派消極順應一切遭遇，以安命爲勝德，未經積極奮鬥，便太早認定不如意事物爲命，懶去反抗甚至扭轉所謂命運，此《列子・力命篇》更迷信命運而低估奮力。佛徒修德以求來生昇作較高等存有，甚至終結輪廻以臻涅槃；莊派不奢望來生彼岸，此乃中國哲學平實的優點。可惜此派不求改善基本的物質生活，將病苦夭折一律皈於天命。《荀子・解蔽篇》抨擊莊子蔽於天而不知人，亦可謂莊子誇張天命以致否定人爲(包括科學)。舉些通俗的例吧。橙和西瓜天然多核，人工改良後竟能免核，吃來爽快。

然而莊子眼中，人不應更改瓜果的現狀。此反科學文化的心態最要不得。又如今日流行的避孕丸(波士頓華裔張醫師發明)或避孕紙控制膨脹成災的人口，堪稱世界恩物。莊子似天主教徒及某些部落，必貶它爲忤逆自然或上帝。小兒痲痺症的特效預防注射，劇減殘廢人數目，可憐部分邪派教徒拒絕注射，甘願接受不幸的殘廢爲天命贖罪之類，墮陷於自欺欺人。（王煜）

**參考文獻：**①秋瑾：《精衛石》，第一回，見阿英(錢杏邨)編《晚清文學叢鈔·說唱文學》，卷下。

⑵傅斯年：《性命古訓辨正》，長沙，商務，1940，上海，商務，1947。

# 內聖外王

內聖外王是古典儒家的文化理想，聖王是這種文化理想的人格化，也是爲了實現這種理想塑造的典範人格。聖王並不是任意創造的虛幻人物，儒家是把堯、舜、禹、湯、文、武、周公等歷史人物予以理想化，作爲聖王的代表，先秦典籍中對這些歷史人物人格特質的描述，相當一致地集中在內聖與外王這兩點上。

《論語》裏沒有聖王的觀念，但內聖外王之學却奠基於孔子。孔子是魯國人，魯一向是保存周禮最豐富的國家，到了春秋末期，禮壞樂崩的現象也就顯得格外嚴重，這就是孔子最早感受到的文化問題。所謂禮壞樂崩，是指周代的文制，對貴族們行爲的控制力已普遍失效，維繫封建社會的安定力量業已動搖。這現象引起孔子的極大憂慮，不能不深思其故。思索的結果，他認爲禮樂所以崩壞，問題是出在人自己，是由於人心的墮落、麻痺，才使

人的行爲與文制之間產生疏離脫節的現象。問題要怎樣解決呢？孔子不是主張修改文制去適應人，而是要從人心上着手，促使其道德的覺醒，以培養精神的活力與自我控制力，重建與客觀規範的合理關係，「克己復禮」就表示了這種要求。這是孔子內聖之學的要點。孔子以「克己復禮」爲「仁」，是以成爲一個仁者作爲內聖之學努力的目標。

孔子因探究周文失效的原因，因而奠定了內聖之學的基礎。但在孔子，內聖的要求是爲了實現外王，希望周代的文制重新發揮它在社會政治方面的功效，這是他的文化理想。孔子所以栖皇終日，席不暇暖，奔走於列國之間，一部分的原因就是在尋找一個試驗理想的機會。

在內聖與外王的問題上，孟子與孔子最大的不同點，是孟子已不以重振周文爲外王的理想，他透過仁政王道的主張，樹立了儒家德治主義的典範，德治主義使內聖與外王更緊密地結合在一起。

孟子已提到聖王的觀念，且以夏禹、周公、孔子爲聖王的代表。(見《孟子・滕文公下》)又喜王霸並論，如:「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王， 王不待大」。(《孟子・公孫丑上》)以「力」界說霸，「以德」界說王，一方面是要剔除武力征討與外王的關聯，這一意思發揮到極致，就是「行一不義， 殺一不辜，而得天下不爲」(同上)的極端德治主義，另一方面是强調外王必須以內聖爲根據，所以孟子一再說：「居仁由義，大人之事備矣」。「仁者無敵於天下」，「修其身而天下平」。

就整個思想系統看，孟子偏向於內聖，荀子偏向於外王，他們分別在這方面都有空前的發展。孟子論王的意義，着重以德定

王，荀子論聖的意義，着重以王定聖。聖王觀念在荀子的思想裏不僅常見，且對聖與王的不同已有清楚的意識，如：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以爲天下極矣，故學者以聖王爲師」。(《荀子，解蔽篇》)盡倫爲人道之極，盡制爲事功之極，能兼之者謂之聖王。這是先秦儒家追求的最高理想，孔、孟是這一理想的開闢者，但他們對內聖外王之間的不同，尙缺乏清楚的意識，只以爲內聖一面如能實現，外王一面也自然跟着實現。荀子所以能覺察到二者之間的不同，和他經驗主義的觀點有關。由這個觀點，內聖與外王的功能，顯然有別，所以有盡倫、盡制的區分。

《禮記•大學篇》代表先秦儒家內聖外王思想的一個綜合，其中三綱領(明明德，親民，止於至善)，八條目(格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下)，不但是一個最體系化的理論架構，且標出實現這一理想的具體步驟。（韋政通)

**參考文獻：**韋政通：《傳統中國理想人格的分析》，見李亦園、楊國樞編《中國人的性格》，1972，臺北，中央研究院民族學研究所。

## 不射之射•其釣莫釣

《莊子•田子方篇》鑄造此兩詭辭。作者說周文王在臧(應在渭水之濱)地見一男子垂釣，只爲逍遙於自然界而不求魚獲：「其釣莫釣，非持其釣有釣者也，常釣也」。作者又說列禦寇射箭給老師伯昏无人看，右手拉滿了弓，左手肘上放着一杯水，剛發射第一枝箭，立刻射出的第二枝箭擘括而入前箭，兩矢皆中的，這時列子酷似木偶土梗。伯昏无人仍未滿意，評爲「射之射」而非

「不射之射」，有心而非无心；於是要列子在懸崖峭壁的危險巖石上試射，他後退至「足二分(十分二或三分二)垂在外」，向列子招手。列子俯伏地面，汗流至脚跟。伯昏无人說：「至人上窺青天，下潛黃泉，縱逸於八極，神氣不改。你懷怵惕的心，恂懼眩惑。你的內心危險啊」！《莊子》常以列子爲不够道行，最低限度他的有心之射比不上呂尚(姜太公)的无心之釣。（王煜）

# 不相應行法

心不相應行法的略稱(→一切法)。梵文爲"citta-viprayuktāḥ saṁskārāḥ" 意思是指一些與心的活動無關，亦即與心不構成相應關係的法。這一觀念主要是由說一切有部(Sarvāstivādin)提出來的，南傳佛教無。蓋有部分解存在上的一切法，發現有一類法，是與心的活動俱起的，這就是心所法(→心所)，但另有一類法，卻與心的活動無關，不隨心起，因此不能列入心法內範圍，但亦不是色法(雖然其中包括若干生理現象)，所以在色的範圍亦不能列入，結果需要另開一非色非心的範疇來安置這些法；這是不相應行法最先成立的理由(把這些法說爲「行」，意即點明這些法都是有爲法→行)。由於有部分解一切法時，採取實在論式的進路，所以這些法亦被實體化了。

依有部所列，不相應行法有十四種：得、非得、衆同分、命根、無想果、無想定、滅盡定、生、住、異、滅、名身、句身、文身。此中得(prāpti)的意思，原來是一種抽象的「獲得」或「成就」，但有部將之引申爲與煩惱的結合(有部採取剎那滅的觀念解釋存在，認爲生命是剎那相續的，前後不斷，即在此相續狀態中煩惱緊隨)，名爲得；反之，煩惱斷滅，不再隨逐，名爲非得

(aprāpti)。衆同分(nikāya-sabhāga)，即相同狀態，可視爲類概念產生的根據，但有部把這一觀念祇用於衆生界，認爲每一類衆生之所以相同，即因其具有此「同分」(如牛有牛同分，馬有馬同分)；很有可能，「同分」的觀念是受勝論(Vaiseṣika)說「同性」(Sāmānya)的哲學的影響。其次，命根(jīvitendriya)，即性命或壽命的存在。無想定(asaṁjñisamāpatti)，即已消滅想(saṁjñā，主體的思構活動)的禪定，與滅盡定(nirodha-samāpatti，亦名受想滅定)合名爲無心二定，不過滅盡定更深一層而已。由修無想定，即得無想果(asaṁjñika，即無想有情天，乃色界天之最高者)。以上三者，可說是把禪定中的心理狀態客觀化爲一存在理境來了解(若沿此分析，理應尚有多種)。至於生(jati)、住(sthiti)、異(anyathatvā)、滅(vyaya)四法，有部似乎認爲這是一客觀存在的力量，因爲有爲法之所以無常及剎那相續，就是這四法使之如此。最後名、句、文身(「身」是文法上的衆數)三法，名(nāma)是單詞、句(pada)是句子，文(vyañjana)是單音(字母)。串文成名，連名成句，這即顯示了語言世界的存在。有部認爲：這一世界是有其獨立性的，與聲音的存在是兩回事；音聲屬色法(由此推論書寫的文字亦屬色法)，名、句、文卻不能列屬色法，所以應別有體。

有部以外，據說北傳佛教的其他各部亦有主張不相應行說的(見《論事註》)，但資料不詳，祇有《成實論》言及有不相應行法十七種(卷七)，但《成實論》並不以爲這些法是實法，祇將之列爲假法，即通過施設而成。

由《成實論》進一步就是唯識宗的講法。唯識宗把一切法收歸識(→唯識)，在這一前提之下，不相應行法不能再列爲非色非心

的存在，而改說爲色、心分位假立。其實依唯識宗說法，色法亦心識所轉化成，則色、心分位的意義在存有論上並無最後根據，不過用以表示它的成立在現象上，不能離色、心說。若隨順有部說法，即是指這一類存在不能列爲感官對象(色法)，亦不能列爲與意識相應俱起的活動(心所法)，所以只好別開爲一類(《瑜伽師地論》即以不相似之義解不相應，說此類法與色、心不相似，所以得名爲非色非心云云)。但是，由於色、心的分類在邏輯上已是一互相排斥而又窮盡的關係。所以不可能有獨立的第三者，於是改說爲色、心分位假立(分位，梵文 avasthā，支分義，由存在主體派生)，即仍掛在色、心上說。

從內容上看，唯識宗的不相應行法大部份都是一些普遍概念，近似西方哲學的存在格式或思維格式。西方哲學家(如康德)亦以爲這些格式祇存在於人心中，當經驗現象時，理性即通過這些格式來安排對象，構成知識，所以這些格式亦可以說是存在於主客之間，與唯識宗同其意趣。不過，唯識家對這些格式的發現，似乎只是出於經驗上的記述，而並未有一套理法以支持它們開出，所以在內容上和數目上都缺乏定準。但能如此建立，已屬不易。

唯識宗所說的不相應行法，總有二十四目之多，和有部比較起來，是更爲完備。它首先把有部的「非得」除去，「異」、「滅」改爲「老」(jarā)及「無常」(anityatā)，然後增加異生性(pṛthagjan-atva，衆生爲障所纏、未得解脫的狀態)、流轉(pravṛtti，前後法相承的因果關係)、定異(pratiniyama；因果性質、善惡不亂的情形)、相應(yoga，兩法間的因果關係，如下雨則地濕)、勢速(java，事物變化的速度)、次第(anukrama，次序)、時(kala

，時間，通過此產生過去、現在與未來的觀念）、方（deśa，方向，通過此產生東、南、西、北及上、下等觀念）、數（saṅkhyā，數量）、和合（sāmagrī，各種條件的聚集）、不和合（asāmagrī，即前述狀態的相反）等十一法。至於和有部名目相同的九個不相應行法，由於理論不同，解釋起來，仍有差別（本條從略，參看《成唯識論述記》卷二）。但最重要的，還是立場問題。所有的不相應行法，在唯識宗看來都是假立；假立，即表示了這些法在眞實的存在（→眞如）上是沒有的，它們只是隨心的活動而起現吧了。（霍韜晦）

**參考文獻：**

(1)《俱舍論》，卷四、五、《瑜伽師地論》，卷三、《成唯識論》，卷一、二。

(2)熊十力：《佛家名相通釋》，「行蘊」條，廣文書局，1961。

(3)平川彰：《インド佛佛史》，上卷，第二章第三節，春秋社，東京，1974。

# 反求諸己

「反求諸己」的「己」指道德自我或道德主體，這是儒學獨自開發的新天地，也是儒學大根大本之所在。儒家的一切道理皆由此流出，萬變不離其本者亦在此，這一點自孔子（前551——479）開始，就已有充分的自覺。孔子的仁學，首先凸顯這個自我或主體，仁爲何能包涵衆德？因衆德不能脫離主體而存在，仁代表主體本身，它與衆德的關係，仁是根幹，衆德是枝葉，衆德是仁在不同對象不同事上的表現。「克己復禮」爲「仁」說明這個自我或主體須經由個體的自覺工夫才能發現才能建立。「我欲仁斯仁至矣」，

乃賦予主體以自由的特性，如果主體本身不是自由的，人就不可能對行爲負責。正因爲這個主體具有自由的特性，所以它不是抽象的本體，而是道德實踐的主體，反求諸己是爲道德實踐提供基本的工夫模式。在所有的動物中，祇有人才有反求的能力，沒有這種能力，道德生活便不可能。道德自我或道德主體，是道德價值的源頭活水，沒有反求的工夫就引發不出來。反求的工夫有深淺，工夫越深道德的活力與動力也就越強。

孔子說：「古之學者爲己，今之學者爲人」。(《論語・憲問篇》)在道德教育裏，己不立如何能立人？此非謂不當爲人，而是說欲爲人必須先立己以爲本，《大學》說齊家、治國、平天下，「壹是皆以修身爲本」，「爲己」、「以修身爲本」，都是要確立儒學的基本指向。孔子吾十有五而志於學，到七十從心所欲不踰矩，即爲爲己之學現身說法，樹立典範。「君子求諸己」，「見不賢而內自省」，「求諸己」、「內自省」皆指爲己之學的工夫，也是入德之門，從爲士到爲聖人，莫不以此爲入路。

曾子曾自述反求諸己的經驗，他說：「吾日三省吾身：爲人謀，而不忠乎？與朋友交，而不信乎？傳，不習乎」？(《論語・學而篇》)每日所省不必三，省的內容也不必如曾子所說，省，主要的目的在常保清明在躬，志氣如神。曾子所說反求諸己限於自我省察，孟子(前372—290？)的反求諸己說則擴及人際之間，前者近乎慎獨，後者近乎改過。「孟子曰：愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬；行有不得者，皆反求諸己」。(《孟子・離婁上》)道德教育要收效，最重要的一點是需要模範，即所謂身教爲先，「行有不得者，皆反求諸己」是身教的金科玉律，如能終身服膺，不但可養成自責的習慣，也表現道德的

自信。自責，故能薄責於人；自信，故能不怨天尤人。

孟子的反求諸己說中，最有意義的一點，是他想到反求的過程在人際之間有一定的限度，否則一味自責自訟到底，如果對方不做同等的反省，很可能因此慫恿為惡。孟子說：「有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也，我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉。其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由(猶)是也，君子必自反也，我必不忠。自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：此亦妄人也已矣！如此，則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉」？(《孟子・離婁下》)遭遇橫逆，人宜自反自責，但不能因此喪失自信，如自覺已立於無過之地，則「惡聲至，必反之」，這時候對對方的反責，反而是道德勇氣的表現，「自反而縮，雖千萬人，吾往焉」。(《孟子・公孫丑上》) 孔子不也以「匿怨而友其人」為可恥嗎？

荀子(前313—238？)雖重視經驗之學而較重知識，但對儒學的基本指向十分清楚，他說：「古之學者為己，今之學者為人。君子之學也以美其身，小人之學也，以為禽犢」。又說：「學莫便乎近其人，學之經，莫速乎好其人」。(《荀子・勸學篇》) 後面的話是重身教，前面對孔子的為己之言是恰當的解釋。

《荀子・子道篇》有一則對話，把知是什麼，仁是什麼，做了三個層次的區分，對了解反求諸己的意義，很有幫助：「子路入，子曰：知者若何？仁者若何？子路對曰：知者使人知己，仁者使人愛己。子曰：可謂士矣。子貢入，子曰：賜，知者若何？仁者若何？子貢曰：知者知人，仁者愛人。子曰：可謂士君子矣。顏淵入，子曰：回，知者若何？仁者若何？對曰：知者自知，仁者自愛。子曰：可謂明君子矣」。使人知己愛己，是求諸人不是

求諸己，孔子曾說過「不患人之不己知，患不知人也」，所以使人知己愛己，不是儒學的重點所在。知者知人，仁者愛人，是孔子說過的。但就爲己之學而言，還可以追問：知人愛人如何可能？知者自知，仁者自愛，正是通過深一層的反省，答覆了這個問題。自知、自愛就是反求諸己的工夫。這三層的關係是這樣的：愛人者人恒愛之，因此能愛人是使人愛己的先決條件，而自愛又是使愛人成爲可能者，如此一層一層向內的反省，恰好表現出爲己之學的特色。（韋政通）

## 反專制

專制的形成，主要靠武力奪取天下。天下旣由武力奪取，政治權力就必須獨佔。在專制時代的律法裏，由於受儒家提倡孝道的影響，親人之間允許隱匿罪行，一旦罪行涉及造反時，這條律法就完全無效，篡逆之罪在一切可赦免者之外。歷代的思想家們，對最高的專制權力，從來沒有設計出一道有效的防線，這是中國傳統政治思想中最大的缺點，專制權力的泛濫，遂成爲中國歷史性的大問題。

中國史上第一個被人民推翻的暴君是周厲王(前879—845)，春秋時代逐君事件更是常見，《左傳》襄公十四年(前560)：「天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性？必不然矣」。這是時代的反映，亦開思想上抗議暴君的先聲。戰國時代的孟子，有民貴君輕之說，孟荀又主張誅桀紂若誅獨夫，都是抗議傳統的先驅。

專制政治建立以後，抗議專制君主的言論，有兩大特色：(1)是站在人民立場；(2)是指責專制君主之私。此在《呂氏春秋》即已

如此，與秦以前抗議暴君的言論正先後呼應。《呂氏春秋》成於秦王八年(前239)，由相國呂不韋(前？—235)主編，時距秦王統一中國僅十八年，書中有「當今之時，世闇甚矣」(《期賢》)的記載，對即將建立的大帝國，似乎感到一片暗淡。又載：「當今之亂，濁甚矣！黔首之苦，不可以加矣。天子既絕，賢者廢伏，世主恣行，與民相離，黔首無所告愬」。(《振亂》)第一個專制王朝尚未正式成立，知識份子已爲天下百姓傳達民怨。此外《貴公》篇又爲立君主治天下立下了一個偉大的原則：「昔先聖王之治天下也，必先公。公則天下平矣。平得於公。嘗試觀於上志(上古記載)，有天下者衆矣，其得之必以公，其失之必以偏(私)。凡主之立也，生於公。……天下非一人之天下也，天下人之天下也」。從此公天下成爲後世反專制言論一個重要標準。西漢末年，太中大夫谷永對成帝之問，就使用了這個原則，他說：「臣聞天生蒸民，不能相治，爲立王者以統理之，方制海內非爲天子，列土封疆非爲諸侯，皆以爲民也。垂三統，列三正，去無道，開有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也」。(《漢書》，卷八五，《谷永傳》)

在專制時代，皇帝在一般百姓心目中，無不畏之如天神，但在少數知識份子的心目中，看法又不一樣，有的對天子的職分發生懷疑，有的倡言有君之害，有的乾脆主張無君。

東漢末年，桓帝「幸竟陵，過雲夢，臨沔水」，在民間當然成爲轟動的大事，百姓圍觀者極衆，時有漢陰老父者，「獨耕不輟」，無動於衷，尚書郎張溫見到了，覺得很奇怪，就過去問他：「人皆來觀，老父獨不輟，何也」？老父答道：「我野人耳，……請問天下亂而立天子邪？理而立天子邪？立天子以父天下邪？役

天下以奉天子邪？昔聖王宰世，茅茨采椽，而萬人以寧。今子之君，勞人自縱，逸遊無忌。吾爲子羞之，子何忍欲人觀之乎」？(《後漢書》，卷八三，《漢陰老父傳》)天之愛民，爲治理天下，乃立天子，今竟「役天下以奉天子」，鬧得天下太亂，欲天子何爲？「今子之君，勞人自縱，逸遊無忌」，正與《左傳》「使一人肆於民上，以從其淫」之義同。「今子之君」表示在漢陰老父心目中根本不承認有這樣的君。

嵇康(223—262)、阮籍(210—263)是魏晉時代反禮法的兩個代表，專制權威的維繫，一部分的力量，就在禮法，既反禮法，連帶着對君的職分也做了反省。嵇康說：「民不可無主而存，主不能無尊而立。故爲天下而尊君位，不爲一人而重富貴也。……聖人不得已而臨天下，以萬物爲心，在宥群生，由身以道，與天下同於自得。穆然以無事爲業，坦爾以天下爲公。……故君臣相忘於上，蒸民家足於下，豈勸百姓之尊己，割天下以自私，以富貴爲崇高，心欲之而不已哉」？(《嵇康集•答難養生論》)嵇康雖以道家無爲的觀點作爲反省的根據，依然包含了上述抗議專制君主言論的兩個特色。

阮籍反禮法的態度，原比嵇康爲激烈，他反對專制君主的言論，也同樣趨於極端。主張無爲，依然有君，阮籍則首倡無君說：「蓋無君而庶物定，無臣而萬事理。……君立而虐興，臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民。……今汝尊賢以相高，競能以相尙，爭勢以相君，寵貴以相加。驅天下以趨之，此所以上下相殘也。竭天下萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之。財匱而賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國戮君，潰散之禍。此非汝君子之爲乎

？汝君子之禮法，誠天下殘賊亂危死亡之術耳」。(《大人先生傳》見嚴可均輯《全三國文》卷四六) 無君只能看作激詞，因無君乃經驗上所不可能。如君立而不虐民，又不「竭天下萬物之至」，以奉一己之私欲，又不利用禮法做工具，束縛下民，縱然有君，又有何害？《老子》說：「民之飢，以其上食稅之多，是以飢。民之難治，以其上之有為，是以難治。民之輕死，以其求生之厚，是以輕死」。阮籍的反抗言論，正是老子抗議精神的延續。

同樣立於道家立場，主張無君又比阮籍提出更多論據的是鮑敬言。鮑為東晉時人，與葛洪(284—363)為友，無君思想即見於葛氏《抱朴子・詰鮑篇》，有下列幾個要點：(1)君臣一倫的建立，不過是強凌弱，智詐愚的結果；(2)人君饜無已之求，穀帛積則民飢寒；(3)玩弄符瑞的把戲欺騙人民。更深一層的理由是君主制度出於人為，干擾了人類自然的本性。和老子一樣，他嚮往一個混茫的原始社會，因此以「古者無君，勝於今世」為無君論的前提。葛洪批評他乃「道家之言，玄妙好聽，宜於談論，難於實行」。這不算是鮑氏的知音，因就政治社會而言，道家有關的一切言論，它的意義根本不在實行，它是批評，是抗議，也是亂世絕望心理的反映。

宋代朱熹(1130—1200)有許多言論貶抑漢高祖、唐太宗，如：「漢祖三軍縞素，為義帝發喪，他何嘗知所謂君臣之義所當然。但受教三老，假此以為名而濟其欲爾」。(《朱子語類》，卷六〇) 又：「漢高祖私意分數少，唐太宗一切假仁借義以行其私」。(同上，卷一三五)漢高、唐太在他的評價中尚且如此，他親身經歷了高宗、孝宗、光宗、寧宗四朝，都是一些君不君的帝王，在他心目中的地位可以想見。他貶抑漢祖、太宗，或許是用紆廻的

方式斥責當代之君。

北宋司馬光(1019—1086)對孟子以德抗爵以及貴戚之親可易君位等言論已有很嚴厲的批評，而特別強調君臣的名分。在宋代重倡孟子民貴君輕之說者爲陸象山(1139—1192)。東漢末年漢陰老父輩對人君職分已懷疑，稍後又有無君之說。象山也檢討人君的職分，但不主張無君，他一方重提「天生民而立之君，所以爲民」的古義，另一方面又根據民貴君輕之義重定人主職分，他說：「自周衰以來，人主之職分不明。……孟子曰：民爲貴，社稷次之，君爲輕，此却知人主職分」(《語錄》。又說：「後世人主不知學，人欲橫流，安知大位非人君所可得而私」(同上)。這都是對專制帝王很露骨的批評。

宋代另一位批評家葉水心(1150—1223)，他不像朱熹本道德主義評漢高、唐太，他的批評已觸及以武力取天下的專制本質：「如漢高祖、唐太宗，與群盜爭攘競殺，勝者得之，皆爲已富貴，何嘗有志於民！以人之命相乘除，而我收其利，若此者，猶可以爲功乎」？(《習學記言》，卷三八《唐書》)稍晚於水心的鄧牧(1247—1306)，生當宋元之際，宋亡後隱居餘杭大滌山中的洞霄宮，所著《伯牙琴》文集中有《君道》一篇，中國專制初建於秦，因此文中首揭秦政之敝：「不幸而天下爲秦，壞古封建，六合爲一，頭會箕斂(指苛征暴斂)，竭天下之財以自奉，而君益貴。焚《詩》、《書》，任法律，築萬里長城，凡所以固位而養尊者無所不至，而君益孤。惴惴然若匹夫懷一金，懼人之奪其後，亦已危矣」。次述後世之君，不過如秦：「後世爲君者歌頌功德，動稱堯舜，而所以自爲不過如秦，何哉？《書》曰：甘酒嗜音，峻宇雕牆，有一於此，未或不亡。彼所謂君者，非有四目兩喙，鱗頭而羽

臂也；狀貌咸與人同，則夫人固可爲也。今奪人之所好，聚人之所爭，慢藏誨盜，冶容誨淫，欲長治久安，得乎」？文末則指出專制天下惡性循環的一條歷史鐵則：「天下何常之有！敗則盜賊，成則帝王」。

呂坤(1536—1618)生於專制酷毒無以復加的明朝，他的反專制言論，證明傳統儒者抗議之聲未因此而絕，他說：「天之生民，非爲君也；天之立君，以爲民也；奈何以我病百姓！夫爲君之道無他，因天地自然之利而爲開導撙節之，因人生固有之性而爲民倡率裁制之，足其同欲，去其同惡，凡以安定之使無失所，而後天立君之意終矣，豈其使一人肆於民上而剝天下以自奉哉」；(《呻吟語・治道篇》)。

明代專制的毒害人民空前慘烈，明亡後反專制的言論也空前強烈，可以黃梨洲(1610—1695)、唐甄(1630—1704)二人爲代表。

梨洲攻擊專制之弊害，約有數端：(1)君爲天下之大害：「後世爲人君者不然，以爲天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可；使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私爲天下之大公。始而慚焉，久而安焉，視天下爲莫大之產業，傳之子孫，受享無窮；漢高帝所謂某業所就，孰與仲多者，其逐利之情，不覺溢於辭矣。此無他，古者以天下爲主，君爲客，……今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者，爲君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，……其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然，……然則爲天下之大害者，君而已矣」。(《明夷待訪錄・原君》)

⑵專制之法藏天下於筐篋：「後之人主，既得天下，唯恐其祚命之不長也，子孫之不能保有也，思患於未然以爲之法。然則其所謂法者，一家之法而非天下之法也。……三代之法，藏天下於天下者也；……後者之法，藏天下於筐篋者也」。(《明夷待訪錄‧原法》)

⑶專制天下難以持久：「雖然，使後之爲君者，果能保此產業，傳之無窮，亦無怪乎其私之也。旣以產業視之，人之欲得產業，誰不如我？……一人之智力，不能勝天下欲得之者之衆，遠者數世，近者及身，其血肉之崩潰在其子孫矣。昔人願世世無生帝王家(此乃劉宋順帝被迫出宮時語)，而毅宗(即明崇禎)之語公主，亦曰若何爲生我家！痛哉斯言！回思創業時其欲得天下之心，有不廢然摧沮者乎」！(《明夷待訪錄‧原君》)

唐甄抨擊專制，理論上不及梨洲之完備，激烈的程度似又過之，所謂「自秦以來，凡爲帝王者皆賊也」，眞驚人之語，纏述其理由曰：「殺一人而取其匹布斗粟，猶謂之賊；殺天下之人而盡有其布粟之富，而反不謂之賊乎！……古之王者，有不得已而殺者二：有罪，不得不殺；臨戰，不得不殺。有罪而殺，堯舜之所不能免也；臨戰而殺，湯武之所不能免也；非是，奚以殺爲！若過里而墟其里，過市而竄其市，入城而屠其城，此何爲者！……天下旣定，非攻非戰，百姓死於兵與因兵而死者十五六。暴骨未收，哭聲未絕，目眥未乾，於是乃服袞冕，乘法駕，坐前殿，受朝賀，高宮室，廣苑囿，以貴其妻妾，以肥其子孫。彼誠何心而忍享之！若上帝使我治殺人之獄，我則有以處之矣」。(《潛書》，下篇下《室語》)

黃、唐二氏的言論，眞是痛快淋漓，但除了激起痛恨專制的

情緒之外，可供深思之處並不多。中國傳統的政治思想，清末以前，在觀念上始終未出現政權由民的哥白尼式的革命性轉化，這是中國文化最大的問題之一。使中國政治充分民主化，才是清除專制遺毒的唯一有效途徑。　(韋政通)

**參考文獻：**⑴余英時：《君尊臣卑下的君權與相權》，見《歷史與思想》，1976，臺北，聯經。
⑵W. T. de Bary 原著・張永堂譯：《中國的專制政治與儒家理想》，見《中國思想與制度論集》，1976，臺北，聯經。

## 心所

心所有法的簡稱。梵文原語爲"caitta"、"caitasika"、及"cetasika"，意思是心上的法，隨心而起活動，所以言心所即設定了心王(citta，即心)的存在。心王是活動主體，心所是主體上的作用。

心所觀念未產生之前，原始佛教已注意到心有種種的作用，例如心能夠感受對象，領略對象，分別對象，以至產生種種反應、行爲，都是從心而起，所以主體的分化，構成了五蘊中的受、想、行、識四蘊(→一切法)。不過，原始佛教雖有四蘊的觀念，却並未把這些蘊視爲分離的存在，它只是從現實心靈的活動處來立名，實質上作爲統一的主體仍是心(→心意識)。部派佛教以後，對心的作用了解漸多，原有的四蘊已不適用，於是一方面擴大行蘊，把所有的心理活動都收進去(→行)；一方面又考慮到這些作用都是心的表現，不能離開心而獨存，於是有心王，心所的觀念產生，目的是替所有的心理活動建立起一個統一關係：心所在

心王的統率下活動。

關於心所的數目和類別，部派佛教時代增加得很快，不但把日常的心理活動分類收進來，同時亦把不同層次的禪定活動（如欲界、色界、無色界）按界域增減，結果南傳上座部的心所數目增至八十九心或一百二十一心之多，去其重複之後，次第整理爲三類七行五十二心所（見後）。北傳佛教則經有部的詳細討論之後，結果由世親（Vasubandhu，約公元五世紀前半）的《俱舍論》確定爲六類四十六法。現先舉如下：

心所六類
- 大地法（與一切心俱起之法）：十
- 大善地法（與一切善心俱起之法）：十
- 大煩惱地法（與一切染心俱起之法）：六
- 大不善地法（與一切不善心俱起之法）：二
- 小煩惱地法（各別而起之煩惱法與染心相應）：十
- 不定地法（不入前五地之法）：八

四十六心所（細目→一切法）

此中所謂「地」（bhūmi）的意思，是指心理活動的地基，因爲各心所並非同時活動，當其不起現時，須有一存在的位置來安置它。其次，不同性質的心所亦需要有不同的地基，此即意味着不善心所不能在善地上活動，所以作爲六類心所活動的地基至少須有五種（不定心所除外）。

由於心所的劃分，基本上是出於經驗上的記述和歸納，所以數目和分類很難完備。《俱舍論》的六類四十六心所，從部派佛教的觀點看來已經很有問題，最明顯的莫如大煩惱地法不攝貪、瞋、慢、疑、惡見，與當時的隨眠說不符（→煩惱），而不定心所中，《俱舍論》原來只舉四個，後加的四個，依普光（玄奘弟子，生卒年不詳）說爲貪、瞋、慢、疑，這也是有問題的。所以後來唯

識宗的五十一心所的分類是：

一、遍行心所(五)：觸、作意、受、想、思；

二、別境心所(五)：欲、勝解、念、定、慧；

三、善心所(十一)：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安、不放逸、行捨、不害；

四、煩惱心所(六)：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見；

五、隨煩惱心所(二十)：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、惛沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知；

六、不定心所(四)：悔、眠、尋、伺。

此中遍行的意義與《俱舍論》的大地法同，別境則是視不同的情形各別而起，其餘煩惱，隨煩惱心所亦作了大幅度地修改。經此整理之後，五十一心所的分類是較爲合理了。至於南傳的五十二心所，則是由阿那律(Anuruddha，約公元十世紀)整理的，時代較後，分類似乎更爲細緻。玆錄如下：

一、通一切心心所

㈠偏行心所(七)：觸、受、想、思、一境性(定)、命根、作意；

㈡別境心所(六)：尋、伺、勝解、精進、喜、欲；

二、不善心所

㈢不善心所(十四)：癡、無慚、無愧、掉舉、貪、見、慢、瞋、嫉、慳、惡作、惛沉、睡眠、疑；

三、善心所

㈣偏行善心所(十九)：信、念、慚、愧、無貪、無瞋、

後者，有部經過逐一研究，確定了與心王活動時，某一心所只能與某一種性質的心所相應。例如欲界中，善心所可與心王、十大地法、其他善地法、及尋、伺兩不定心所俱生，即總有二十三法。不善心所的情形，除與心王、十大地法俱起外，更可與六大煩惱地法、二大不善地法、及尋、伺俱起，即總有二十一法。若離開善與不善，單說有覆無記心，則為心王，十大地法，六大煩惱地法、及尋、伺共十九法。如為無覆無記心，煩惱不起，則更只有十三法。欲界以上，色界、無色界禪定中，無諂；自第二禪起，尋、伺亦無；心所的俱生數目就更少了。

心王、心所在功能上的聯繫，發展到唯識宗時，更有心王取總、心所取別的講法。所謂心王取總，即是把對象的總相（全體狀態）交給心王，所謂心所取別，即是把對象上的殊相（具體內容）交給心所。如以取食為例，總相是該食物，別相是酸、甜、苦、辣等味道；由這些味道，進一步引起貪、慳的行為，都由心所負責。另一說法是，心王取總，心所則兼取總、別（智周以此說為正義，見《成唯識論演秘》，卷五），因為別相不可能離總相而單獨存在云云。（翟韶暉）

**參考文獻：**(1)《俱舍論》，卷四。
(2)《成唯識論》，卷五、六。
(3)熊十力：《佛家名相通釋》(「心心所」條)，廣文書局，1961。
(4)曇無結：《南傳五十二心所法》，《現代佛學》，1959年九月號。
(5)羅時憲：《唯識方隅》，論心所一節，《法相學會集刊》第一輯收，香港，1968。

(6)木村泰賢：《原始佛教思想論》，第二篇第三章。《小乘佛教思想論》，第四篇。前者有歐陽瀚存漢譯本，商務書局，1933；後者有演培漢譯本，《諦觀全集》，卷20收，1978。

(7)佐佐木現順：《佛教心理の研究》，日本學術振興會，東京，1960。

(8)水野弘元：《パーリ佛教を中心とした佛教の心識論》，山喜房，東京，1964。

(9) Shwe Zan Aung : Compendium of Philosophy, PTS, London, 1910。(即《攝阿毘達磨義論》英譯)。

(10) Mrs. C. A. Phys Davids : "Buddhist Psychology", London, 1914。

# 心意識

心(citta)代表主體，與色相對。心有種種活動：感情的、認識的、意志的等多方面。若把這些活動個別獨立起來看，就會有不同的概念產生，如五蘊中的受、想、行、識四蘊，以至後世部派佛教、大乘佛教所分析出來的心所(→一切法、心所)。但是，原始佛教對心的了解，並未精細分析，雖立有不同名目，亦只是從其主要的活動方面來了解，作爲存在的心體是同一的。所以心有時亦稱爲意(manas)，有時亦稱爲識(vijñāna)，用法雖有分別，例如前者較重心的思慮，後者較重心的認知判斷，但都是心，都是主體。

原始佛教的這一個立場，部派佛教仍然承繼。例如《大毘婆娑論》中雖然對心、意、識作種種差別：說「過去名意、未來名心，現在名識」，又說「心是種族義、意是生門義、識是積聚義」，又說「滋長是心業、思量是意業、分別是識業」，但另一方面，仍然主張「心即是意、意即是識……聲雖有異而體無別。」(卷七二)《俱舍論》的講法更爲明確，說：「集起故名心，思量故名意，了別故名識……義雖有異而體是一。」(卷四)這就是說，心意識都是一心體，但功能不同，當其稱爲心時，是因爲它能够集結種種心理活動(心所)及行爲(業)而起；當其稱爲意時，是因爲它能思慮；當其稱爲識時，是因爲它能判別對象。部派佛教的這些講法，心仍然是一個統一體，但它的作用已有明顯區分，使人懷疑是不是可以單用一「心」字來籠罩。

大乘佛教唯識宗繼起，進一步把作用上的區分推原到心的結構上來，認爲作用不同，其存在之體性亦有分別，於是把心開列爲八，稱爲八識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識，然後又合爲三重：前六識總名爲識，以其作用偏於向外取境(了別境識)；第七末那識(manovijñāna)，梵文名字與第六意識同。玄奘特別從音方面譯爲「末那」，以免與意識混淆。又說「末那識」的解法是持業釋，「意識」的解法是依主釋(→六離合釋)，目的就是把兩者分開(參看《成唯識論》卷四)。不過，在心意識的分類中，末那識仍特名爲意，因爲此識的作用偏於向內思量自我而加執取(「意」是思量義)。此外，第八阿賴耶識(ālayavijñāna)亦名爲心，因爲它的主要功能在積集諸法種子，爲我、法生起的根據(→阿賴耶識)。於是心、意、識各自獨立，各自發出不同的活動。雖然，《成唯識論》另一方面又說，心意識

是八識通名，即八個識皆可名爲心、名爲意、名爲識；又說八識之分，只是依理世俗，若從勝義言，則不可分一異，但這顯非《成唯識論》詳列八識的意趣。因爲從經驗的立場上來觀察心的活動而建構出一套形上學，是必然要分別諸法的；若總合爲一，即不能見唯識學的貢獻。

不過，另一個從超越的立場上來看心的活動，重點不在成立心意識的各別殊勝的功能，而在點出衆生的成佛根據的，是大衆部、分別論者的自性清淨心。他們肯定衆生的本質原來是佛，衆生心的最後根原與佛的心靈完全一致，不過在現實上發爲心意識的活動而已。最後此衆生的眞實心靈從底層透出，而使心意識的活動都化爲清淨。依此關係，此衆生之眞實心靈即不能與八識同一層界，這就產生「眞心」思想。在「眞心」觀念下，八識成爲「妄識」，此即意味着心識不是眞正主體，成佛問題與心識的活動無關。經此刺激，使原來祇着重講經驗主體活動的八識系統亦深感嚴重，於是早期傳入中國的唯識論典，如眞諦(公元499—569年)所譯的《決定藏論》、《三無性論》、《轉識論》、《攝大乘論釋》，便在八識之外另立第九識，或無垢識(amala-vijñāna，音譯阿摩羅識)，以解決成佛問題。後來與北方的地論宗結合，發展出《大乘起信論》的一心開二門的形式，於是產生眞妄和合的主體(→如來藏)。然而，玄奘傳入的後期唯識系統則堅持價値分解，認爲主體的存在不可能眞妄和合而祇能轉換，所以唯識宗主張轉依，成佛是價値主體的更換。但是，這樣一來，唯識宗便有了二元論的色彩(→轉依)。　(霍韜晦)

**參考文獻：**(1)《俱舍論》，卷四。《成唯識論》，卷五—七

(2)霍韜晦：《絕對與圓融》，聯經出版社，臺北，排印中。

(3)結城令聞：《心意識より》見《たる唯識思想史》，東方文化學院，東京，1925。

(4)水野弘元：《心識論と唯識說の發達》，《佛教の根本眞理》收，三省堂，東京，1956。

(5)水野弘元：《パーリ佛教を中心とした佛教の心識論》，第一章，山喜房，東京，1964。

# 五　畫

## 生生

《易經》云：「生生之謂易」(《繫辭上》，五)。又云：「天地之大德曰生」(《繫辭下》，一)。此生之觀念，至二程子而大有發展，二程(程顥，稱明道先生，1032—1085；程頤，稱伊川先生，1033—1107)于易經之意，加以解釋，謂「生生之謂易，是天之所以爲道也。天只是以生爲道」(《遺書》，二上)。又云：「生生之謂易，生生之用則神也」(同上，十一)。後者爲明道之言，前者爲二先生語，不知是誰。今以道理體用釋生生，已將此觀念哲學化矣。二程又云：「天地以生物爲心」(《外書》，三)。伊川云：「天地生物之心也」(《易傳》，二，《復卦》)。則生生不只是自然之過程而是天地之心也，因有此心，故伊川曰：「道則自然生生不息」(《遺書》，十五)。又曰：「天地之化，自然生生不窮。更何復資於既斃之形，既返之氣，以爲造化」(同上)。此處生之氣是新氣，亦是《易經》生生謂易本來所未有。因此宇宙萬化，皆是新生。明道云：「萬物之生意最可觀」(同上，十一)。又云：「萬物皆有春意」(《遺書》，二上)。春意，生意也。又：「觀天地生物氣象。周茂叔(周敦頤，1017—1073)看」(同上，六)。氣象，亦生意耳。周茂叔窗前草不除去。問之，云：「與自家意思一般」(同上，三)。無他，草有生意，不忍傷生耳。二程子云：「靜然見萬物

，自然皆有春意」(同上，六)。人賦天地之性以生，故人亦以生物爲心。于是伊川曰：「心，生道也」(同上，二一，下)。朱子釋之曰：「天地生物之心是仁。人之稟賦，接得此天地之心，方能有生。故惻隱之心在人，亦爲生道也」。又曰：「心，生道也。心乃生之道。惻隱之心，人之生道也。乃是得天之心以生，生物便是天之心」(均《朱子語類》，九五)。伊川謂「心譬如穀種。生之性，便是仁也」(《遺書》，十八)，正是此意。

朱子不甚歡喜程子天地以生物爲心之言，謂「本不須說以生物爲心。緣做箇語句難做，著箇以生物爲心」。蓋彼以天地自然，「他別無勾當，只是生物。不似人便有許多應接。所謂爲心者，豈是切切然去做？如云命之，豈諄諄然命之也」(均《朱子語類》，五三)。朱子亦不喜心生道也之言，謂「所記疑有欠闕處」(同上，九五)。兩處均以惻隱之仁解之。故其仁說圖引伊川「天地生物之心」而不引其「天地以生物爲心」，而曰「仁者，天地生物之心，而人之所得以爲心」(同上，一〇五)。《朱子語類》於《易經》「生生之謂易」與「天地之德曰生」兩語並無討論。惟強調仁爲生生不已之意，謂「天地之大德曰生。人受天地之氣而生，故此心必仁。仁則生矣」。又云：「且如程先生言仁者天地生物之心。只是天地便廣大，生物便流行，生生不窮」(均《語類》，五)。

明道對白沙(陳獻章，1428—1500)影響甚大，但生生觀念，在白沙並不顯著。其門人甘泉(湛若水，1466—1560)說隨處體認天理，故屢言「生生天理」(《甘泉文集》，八)。

陽明(王守仁，1472—1529)亦有得于明道，故其生生觀念甚強。彼云：「太極生生之理，妙用無息，而常體不易。太極之生生，即陰陽之生生」(《傳習錄中》)。又謂心有「生生不息之根」

(同上，卷下)。並云「仁是造化生生不息之理，雖彌漫周遍，無處不是，然其流行發生，亦只有箇漸，所以生生不息」(同上，卷上)。戴東原(戴震，1724—1777)亦述生生之謂易之意，但以生生爲條理，謂「是故生生者，化之源。生生而條理者，化之流」，「一陰一陽，其生生乎！其生生而條理乎」(均《原善》，上)。彼固不以生生爲天地之心。即生生之理亦非「如一物焉」。在彼哲學系統，理只條理而已。 (陳榮捷)

## 四句

梵文爲"catuskoti"，指任何兩個關係項作邏輯組合時所得的四個格式。例如部派佛教分析色蘊的性質有「現」及「對礙」兩義，於是產生四種組合(→色)：

一、現有對——如色處中之法

二、不可見有對——眼等五根、聲等四境

三、現無對——無(以見必涵對故)

四、不可見無對——無表色

上述四種組合，用形式表示，則爲：

一、A而非B

二、B而非合

三、A及B

四、非A及非B

再進一步，此四種形式亦可以從一個獨立的觀念推出。如《中論》破「生」的概念云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」。化爲四句便是：

一、不自生 A或-A

二、不他生 －A或－(－A)

三、不合生 A・－A或－(A・－A)

四、非無因生 －A・－(－A)或－[－A・－(－A)]

《中論》原文之四句皆用否定式，是因爲《中論》要徧破一切思維格式、一切存在的可能，使當前的概念無處安頓而使人知其爲不眞實(→空)。除中觀學派外，其他佛教經典亦常常使用這種四句分類方法以分析問題，蓋印度人常有把抽象格式視爲實物存在的傾向，所以很注重形式分類，故中觀破法，亦承此分類而破。中國天臺宗立不思議境，亦用此方法契入(→一念三千)。

今觀此四句組織，第一句是單純肯定，第二句是單純否定，第三句是兩者統一，第四句是双非(双遣)。双非的啓示很重要，佛教—特別是中觀學派及受中觀影響的後期佛教，就是從此處發現有一眞實的中道(→二諦)，同時使四句的排列進入一辯證的歷程，而不再是一平面的形式邏輯組合。復次，中觀的這種辯證，亦與西方辯證法(如黑格爾 Hegel)中的「合」(Synthesis)不同。「合」只是解決矛盾，或統一矛盾，可相當於四句中的第三句，由此而轉成爲一新的否定以推進思想。中觀所依據的却是双遣，双遣的意思是不落兩邊，使人的精神從對立面超出，矛盾不解而自解。尤其是對四句全施否定的時候，由「非A」可推至「非A非非A」，更見精神的絕對自由，不落任何邊見而無所局限，所以，如果亦稱之爲辯證法的話，可稱爲双遣的辯證法，由此上達，可進一步領悟中國三論宗說四重二諦及天臺宗說圓融三諦的精義(→二諦，一心三觀)。 (霍韜晦)

**參考文獻：**(1)梶山雄一，上山春平(合著)：《空の論理》，海川書店，東京，1969。此書前半有吳

汝鈞之漢譯，題爲《佛教中觀哲學》，佛光出版社，1978。

(2)T. R. V. Murti, "The Central Philosophy of Buddhism, London, 1955。

(3)R. H. Robinson, "Early Mādhyamika in India and China", Wisconsin Press, 1967。

## 四句教

梁啓超云：「此是王門一大公案。所謂四有句、四無句之教也。後此王學流派紛爭，皆導源于此」(《傳習錄下評》，見其《節本明儒學案》)。《傳習錄下》錢德洪(1497—1574)記此事云：「丁亥年(1527)九月，先生(陽明)起復征思田(在今廣西)。將命行時，德洪與汝中(王畿，1498—1583)論學。汝中擧先生教言曰：『無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物』(四有)。德洪曰：『此意如何』？汝中曰：『此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣』(四無)。……是夕侍天泉橋，各擧請正。先生曰：『……二君之見，正可相資爲用。……利根之人，直從本源上悟入。……一悟本體，即是工夫。……其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上，實落爲善去惡。……汝中之見，是我這裏接利根人的。德洪之見，是我這裏爲其次立法的。……以後與朋友講學，切不可失了我的宗旨。無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。只依我這話頭，隨人指點，自沒病痛。……』是日

德洪汝中俱有省」(《傳習錄下》)。

王畿之《天泉證道記》所載較詳，其言曰：「陽明夫子……提四句爲敎法，無善無惡心之體(四有句)，緒山(德洪)錢子謂此是師門敎人定本。……先生(王畿)謂夫子立敎隨時，謂之權法。……若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物(四無)。……惡固本無，善亦不可得而有也。是謂無善無惡。若有善有惡，則意動于物，非自然之流行，着于有矣。……上根之人……，皆從無生。……頓悟之學也。……中根以下之人……，須用爲善去惡工夫。……仍當隨時用漸修工夫……」(《王龍溪全集》，一)。

王畿雖云頓漸兼修，然謂四有爲權法，即不是正法，則陽明之宗旨爲無善無惡矣。此便起爭端，鄒守益(1491—1562)《靑原贈處》所記，又有不同。鄒云：「陽明夫子之平兩廣也，錢王二子送于富陽。夫子曰：『予別矣。盍各言所學』？ 德洪對曰：『至善無惡者心，有善無惡者意， 知善知惡是良知， 爲善去惡是格物』。畿對曰：『心無善而無惡，意無善而無惡， 知無善而無惡， 物無善而無惡』。夫子笑曰：『洪甫(德洪)須識汝中本體。汝中須識洪甫工夫。二子打併爲一，不失吾傳矣』」(《鄒東廓集》三，又見《明儒學案》十六)。此處改「無善無惡心之體」爲「至善無惡者心」，乃守益解陽明宗旨心爲至善之眞意。陽明固每言至善是心之本體也(《傳習錄》上、下)。且其《大學問》乃征思田行前准其門人筆錄，而《大學問》之主旨乃至善在于人心。格物即格此心以至與天地萬物爲一體。惜陽明早死，未至究竟。陽明歿後，王畿林下游行，四方講學，津津乎本體自在之說。攻之者謂其說如佛家之不思惡不思善，乃入於禪。因而論陽明之教，無善無惡心之體，即爲

禪學。唐君毅云：「當時之湛甘泉（若水，1466—1560）學派中人，如唐伯元(1574進士)，許敬菴(孚遠，1535—1604)，承程朱學之陳清瀾（陳建，1491—1567），鄒東廓（守益）之再傳弟子李見羅（李材，1562 進士），以及東林學派中人……羣起而……對陽明之無善無惡言心性，加以詰難攻擊」(《中國哲學原論．原教篇》，頁447)。陽明門人薛侃（1545卒）曾聞陽明教之曰：「無善無惡理之靜，有善有惡氣之動」。侃問佛氏亦無善無惡，何以異？陽明答云：「佛氏着在無善無惡上」(傳習錄上》)。然侃仍以陽明以靜言理爲疑，(《明儒學案》，三十)。王時槐(1522—1605)初釋無善即至善，與守益同氣。然亦卒以無善無惡之說爲不穩(《學案》，二十)。許孚遠作《九諦》以難無善無惡之說。周汝登(1547—1629？)作《九解》以答之。其第四諦大意謂如心意知物無善無惡，則格致誠正工夫，俱無可下手處，海門（汝登）答之曰：「人性本善者，至善也。……心意知物，只是一個。……下手工夫，只是明善」(學案》三六)。羅洪先（念菴，1504—1565）力評王畿，謂其有負陽明。嘗致錢緒山云：「至善者心之本體，動而後有不善也」(《學案》十八）。可知陽明本旨，非謂心之本體無善無惡，乃寂然不動。所謂無善惡，乃不着意於善惡而已。王畿所謂無善無惡，即不著善惡，自然流行，原亦無礙。然東林派則攻擊無善無惡之說，不遺餘力。以爲非空則混，以禮法爲土苴，以日用爲緣塵(唐君毅，頁448）。此則意氣之論，無哲學性也。

陽明本旨本甚顯著，而乃爲無善無惡之語所累。護之者徨徨無措。則曰：四句教非陽明之言，乃王畿所自造也。苟如是則何以解錢德洪與鄒守益兩人之記？則又曰：無善無惡即至善無惡也。然此尚未得陽明之至高妙義。蓋陽明之意，不特心爲至善，且

心自然流行，並不着意此至善，故謂之無善無惡也。劉宗周(1578—1645)《陽明傳信錄》有評論四言教甚長。劉氏曰：「先生每言至善是心之本體。又曰至善只是盡乎天理之極，而無一毫人欲之私。……有時說無善無惡理之靜，亦未嘗徑說無善無惡是心體。若心體果是無善無惡，則有善有惡之意，又從何處來？……却又有上根下根之說。……又豈《大學》八目一貫之旨？又曰：其次且教在意念上。……蒙謂纔著念時，便非本體。……蒙因爲龍谿(王畿)易一字曰：心是有善無惡之心，則意亦是有善無惡之意，知亦是有善無惡之知，物亦是有善無惡之物。不知先生首肯否」？(又見《學案》十。學者有誤以爲黃宗羲語)。黃宗羲(1610—1695)云：「其實無善無惡者，無善念惡念耳。非謂性無善無惡也。下句意之有善有惡，亦是有善念惡念耳。……四句本是無病，學者錯會，反致彼以無善無惡言性者。謂無善無惡，斯爲至善。善，一也，而有有善之善，有無善之善，無乃斷滅性種乎」？(《學案》，十)。宗羲以念解釋，誠是至當。至云「四有四句，亦是緒山之言，非陽明立以爲教法也」(《學案》，十六)則似乎多此一舉。當代學者唐君毅，牟宗三(《新亞書院學術年刊》十四《王學的分化與發展》)討論甚詳，分析甚精。可知四句之教，尚大有討論之餘地。(陳榮捷)

# 四記答

指解答問題的四種方式，亦譯四記問、四記說(記答的原語"vyākaraṇa"，是開展、解釋、說明之意)，自原始佛教的時代起已經採用，其後且成爲原始佛教聖典的組成部分之一(九分教)。但就其初意言，則指答問。此四種方式爲：

一、一向記(ekāṁśa-vyākaraṇa)，亦名定答。對所問問題，或是或非，給予明確的答案。如問：「是否一切人皆有死」？答：「是」。

二、分別記(vibhajya-vyākaraṇa)，亦名分別答。若所問問題分類不清，不能給予單純的是非答案，便須加以分別。如問：「是否一切人死後必再受生」？答：「若煩惱未盡，定當受生；若煩惱已滅，則不受後有」。

三、反詰記(paripṛcchā-vyākaraṇa)，亦名反質答。若所問問題，語意不清，或言在於此而意在於彼，則應施予反問，以確定其意旨，然後解答。如問：「人趣善否」？反詰：「汝所言之善，標準為何？與何趣比較」？(意者若與天趣比較，人趣為劣；若與惡趣比較，則人趣為善)。

四、捨置記(sthāpanīya-vyākaraṇa)，亦名置答或止記。若所問問題不合理，無解答之必要，則予以捨置，或採沉默態度。如《箭喻經》中鬘童子所提的十四項問題，包括世界是否永恒，如來死後是否繼續存在之類，佛不予解答，因為這些問題與實踐修行無關，不能引發覺悟。這也就是所謂十四無記。（霍韜晦）

**參考文獻：**(1)《大毘婆娑論》(卷十五)，《成實論》(卷二)
(2)印順：《原始佛教聖典之集成》，慧日講堂，1971。
(3)T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, London, 1955。

## 玉山講義

紹熙五年(1194)朱子任侍講，以上疏忤韓侂胄罷。十一月去

國東歸，十一日經江西玉山，邑宰司馬邁請講於縣庠。朱子首云：爲學不在造作文辭科名爵祿，而在格致誠正修齊治平，程珙起問是否仁是體，義是用？朱子答云二者相爲體用。又引程子(伊川《易傳》卷一)之言，仁偏言則一事(仁義禮智)，專言則包四者。蓋仁爲生意，乃本體也。珙又請問，三代以前說中說極，孔門則說仁，何也？朱子云：孔門言仁，是其親切處，吾人須于自己分上實下功夫。性無不善，然氣有清濁昏明之不同。學者必須復其初，著實功夫，則尊德性與道問學是也。二者相滋互益，不是判然兩事。《朱子年譜》紹熙五年十一月云：「邁刻講義一篇，以傳于世。此乃先生晚年親切之訓，讀者其深味之」。講義現載《朱子文集》卷七十四，日本儒家特別注重，有單行本，並每以爲講題。

(陳榮捷)

## 白鹿洞書院講義

淳熙八年(1181)朱子守江西南康郡，二月陸象山子靜(1139—1193)來訪。十日朱子率僚友諸生俱至于廬山白鹿洞書院，請登講席。象山講《論語・里仁篇》「君子喻于義，小人喻于利」章。據《象山全集》卷廿三《白鹿洞書院講義》，大意云：「人之所喻，由其所習。所習由其所志。志于義，則所習必在於義，所習於義，斯喻於義矣。……場屋之得失，顧其技與有司好惡如何耳，非所以爲君子小人之辨也。……從事其間《從政》……安得不有所喻？顧恐不在於義耳。……專志乎義而日勉焉，博學，審問，謹思，明辯，而篤行之。由是而進於場屋，……由是而仕，必皆……心乎國，心乎民，而不爲身計。其得不謂之君子乎」？《朱子文集》，八一《跋白鹿洞書堂講義後》云：「蓋聽者莫不竦然動心焉。熹猶

懼其久而或忘之也，復請子靜筆之於簡而受藏之」。《象山全集》，三六《年譜》云：「(朱子)再三云熹在此不曾說到這裏，負愧何言。……尋以講義刻于石。……當時說來痛快，至有流涕者。元晦(朱子)深感動，天氣微冷而汗出揮扇」。

在此兩年以前，朱子赴南康任至江西鉛山候命時，得子靜來信，云「看見佛之所以與儒異者，止是他底全是利，吾儒全是義」。朱子答云：「公亦只見得第二著」。朱子以「看他意，只是說儒者絕斷得許多利欲，便是千了百當。……只我胸中流出底是天理，全不著得些工夫」(《語類》一二四)。今象山重習，又以爲國爲民爲目的，由博學審問謹思明辨而篤行之，與朱子所教，如出一轍。比不著工夫，大不相同。無怪朱子感動，請其筆之于書。流汗刻石等等，或是《年譜》炫耀象山之言。然象山聲壯如鐘，語出至誠，感人實深。而與朱子意契，決非應酬之語，而實朱陸之間，同處尚多也。然十年之後，(1191)滕璘記朱子答符舜功問陸子靜君子喻於義口義云：「子靜只是拗。伊川云：『惟其深喻，是以篤好』。子靜必要云好後方喻。看來人之於義利，喻而好也多。若全不曉，又安能好？然好之則喻矣。畢竟伊川占得多」(《語類》一二四)。此問答在朱陸辨太極(1188—1189)數年之後，兩人意見，已至「無望其必同」矣。（陳榮捷）

# 申不害

申不害與商鞅同時，比鞅晚死一年（？一前377)。《史記》說他是京人，故鄭之賤臣。京是鄭國的城邑，故高誘《呂氏春秋注》說：「申不害，鄭之京人」。本傳說他「學術以干韓昭侯，昭侯用爲相，內修政教，外應諸侯，十五年，終申子之身，國治兵強，

無侵韓者」。《史記》說他相韓十五年，但錢穆的考定說是十九年(《申不害考》)。申不害與商鞅同爲實踐的政治家，是毫無疑問的。商鞅是法治派的代表，他和李悝、吳起是同一路線的；而申不害却是術治派的領袖。《韓非子・定法篇》就說：「今申不害言術，而公孫鞅爲法」。術起源於黃老，申不害加以發揚光大，後來爲韓非所吸收，《韓非子》一書論術的份量最多，可見申不害對韓非的影響甚鉅。而太史公將老莊申韓四人同傳，表現出他有思想史的眼光。

《申子》書，司馬遷說有二篇，《漢書・藝文志》著錄六篇，今都不存。《羣書治要》卷卅六所引的《大體篇》是申子比較完整的遺文，在這篇文字裏面，可以看出先秦的名辯思想，在他手裏已發展成「帝王南面之術」，那就是綜覈名實。他說：「爲人君者操契以責其名」，因爲名正事定，「以其名聽之，以其名視之，以其名命之」則萬物之情無所逃之矣。所以他說「名者，天地之網，聖人之符」。還說：「善爲主者，倚於愚，立於不盈，設於不敢，藏於無事，竄端匿跡，示天下無爲」。《呂氏春秋・任數篇》申不害批評韓昭釐侯的話，旨意與此篇略同。申子所論的君人之術，後起的韓非很能得其三昧。韓非給術下的定義是：「術者，因任(能)而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也，此人主之所執也」。(《定法》)《難三篇》又說：「術者，藏之於胸中，以偶衆端，而潛御羣臣者也」。可見術是君主暗中駕用羣臣，來謀求政績的手段。

人君須要用術，是迫於時代背景。戰國之時，諸侯力政，游仕馳說，遞出並作，爭相取悅時君，而漁權釣勢，君主求才，豈能無術。申子說的很明白：「愼爾言也，人且和汝；愼爾行也，

人且隨汝。爾有知現也，人且匿汝；爾無知現也，人且意(猜測)汝。汝有知也，人且臧(匿)汝；汝無知也，人且行汝。故曰：惟無爲可以規之(窺臣子)」。(《韓非子・外儲說右上》)

申子本身也是喜愛玩術的人。《韓非子・定法篇》批評說：「申不害，韓昭侯之佐也。韓者，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在故法前令，則道之；利在新法後令，則道之；利在故新相反，前後相悖，則申不害雖十使昭侯用術，而姦臣猶有所譎其辭矣」。譎辭就是詭辯。法令不統一，姦臣固然可以有詭辯的藉口；但是申不害所以「不擅其法，不一其憲令」，不也正可以便利自己上下其手。《戰國策・韓策》有一段故事，說魏攻打趙都邯鄲，申不害不知韓王要幫助那一邊，「恐言而未必中於王」，於是唆使兩個人去試探韓王的心意，申子則「微視王之所悅以言於王，王大悅之」。這個故事也見於《韓非子・內儲說上》，二者合勘，可以看出眞象。「趙令人因申子於韓，請兵將以攻魏。申子欲言之君而恐君之疑己外市(倚靠外國的勢力抬高身價)也，不則恐惡於趙，乃令趙紹、韓沓嘗試君之動貌而後言之，內則知昭侯之意，外則有得趙之功」。考之史實，魏伐趙圍邯鄲，是在韓昭侯九年，就在這一年韓侯朝魏於中陽，明年魏以韓師敗諸侯師於襄陵，足見韓是站在魏這邊的。而韓朝魏的事，《韓策》說是出於「申不害之計」。由此可知申子本意是想答應趙的請求，又恐怕韓侯疑心他「外市」，於是叫人去試探韓侯，當他看出韓侯傾向魏國時，他馬上改變心意，力勸韓侯執珪朝魏，與魏同盟。他的狡猾形象，不難想見。太史公說他「學術以干韓昭侯」，看人之透，入木三分！

《外儲說左上》還有一段故事，可以看出申不害的爲人。

韓昭侯謂申子曰：「法度甚不易行也」。

申子曰：「法者見功而與賞，因能而授官。今君設法度而聽左右之請，此所以難行也」。

昭侯曰：「吾自今以來知行法矣，寡人奚聽矣」！

一日，申子請仕其從兄官。

昭侯曰：「非所學於子也。聽子之謁，敗子之道乎？亡其用子之謁」。

申子辟舍請罪。

這裏表示申不害是個言不顧行的人。話說的很漂亮，做起事來却是另外一套。法家的「因能授官」是可以「內舉不避親」的。只要申子的從兄有能力，大可力薦，何必遭受拒絕就「辟舍請罪」？他的心虛，表示他的這位從兄一定沒什麼能力，申子才須要循私請謁了。太史公說：「申子卑卑」應該也是針對他的爲人說的。

（王讚源）

**參考文獻：** 錢穆：《先秦諸子繫年・申不害考》，香港大學出版社，1956。

# 功利與仁義

在先秦諸子之中，思考實際的政治問題，以韓非爲代表的法家思想，最富現實主義的色彩。而他的理論所以富有現實主義色彩，是基於功利的價值觀。他的價值觀，與他的知識論、人性論、歷史觀之間，關係密切，互有影響。從經驗的角度，透過敏銳的觀察力，他發現人性普遍貪婪自私，好利惡害；而歷史變遷不定，只有因時應事才能生存。爲了滿足人性的需求，適應時代的

潮流，達成預期的目標，韓非認爲一個明主爲政，不能不拿「功利」當作權衡的標準。

諸子當中，除韓非之外，墨子的價値觀也是功利的，但是他們的目標不同。墨子的目標是「興天下之利，除天下之害」，對象是芸芸衆生，天下萬民。而韓非不然，他是以鞏固君權爲目標，以君王的功利爲功利。墨子爲百姓請命；韓非卻替君王設想。那是因爲前者出身賤民；後者是韓國的公子。這可從知識社會學(Sociology of knowledge)得到解釋。

韓非的價値觀是講「功用」，求實效的。他在《問辯篇》明白的提出以「功用」爲言論、行爲的標準。他說：「夫言行者，以功用爲之的彀者也。今聽言觀行，不以功用爲之的彀，言雖至察，行雖至堅，則妄發之說也」。《顯學篇》也說：「明主擧實事，去無用，不道仁義者(之)故(事)，不聽學者之言」。因此韓非認爲賢明的君主在聽取臣下的建議，觀察臣下的行事時，要以「功用」責求他們的成果(《六反》)。「功用」是經驗的、客觀的，可以實證的。但享受「功用」的是君王而不是百姓，《八經篇》就說：「大臣有行則尊君，百姓有功則利上」。又說：「明主之道，賞必出乎公利，名必在乎爲上」。所謂「功用」也好，「公利」也罷，說的都是君王之利。那麼君王的功利又是什麼？當然是保住權勢。要保住權勢就得富國强兵，富國强兵的辦法就是農、戰，而農戰全賴人民效命。所以《六反篇》說：「君上之於民也，有難則用其死，安平則用其力」。用力耕作，效死戰場的，才合乎君王的功利。其他各家學術，及耕戰以外的行爲，都不合於君王的功利，咸遭禁止。就連「商管之法」、「孫吳之書」不利耕戰，也被視作「無用」的禁品。

韓非基於實效功利的價値觀，主張「務法」(《顯學》)，反對儒

家提倡的仁義道德。他反對仁義道德，並非以仁義道德爲不善，他的理由：第一、人性自私，「貴仁者寡，能義者難」(《五蠹》)。第二、仁義道德對政治沒有效用反而有害。這方面的言論很多，如《顯學篇》說：「言先王之仁義，無益於治……故明主急其助(賞罰)而緩其頌，故不道仁義」。「德厚之不足以止亂」。《說疑篇》說：「今世皆曰：『尊主安國者，必以仁義智能』，而不知卑主危國者之必以仁義智能也。故有道之主，遠仁義，去智能，服之以法」。《外儲說左上篇》更明白的說：「夫慕仁義而弱亂者，三晉也，不慕而治強者，秦也，然而未帝者，治未畢也」。第三、仁義在「爭氣力」的時代不合時宜。韓非說：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」。(《五蠹》)他認爲先王行仁義是「已治之功」，不是「今之所以爲治」(《顯學》)，所以他在《五蠹篇》批評儒墨「欲以寬緩之政，治急世之民，猶無轡策而御駻馬」是不智的。

韓非爲了達成君王的功利，主張「無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師」。(《五蠹》)這種箝制學術自由發展，扼殺文化生機的反智理論，實爲他哲學的大病根。至於他用實效的標準，置道德於政治之外，劃分實際政治與理想政治的不同，這是他在政治哲學上的貢獻。 (王讚源)

**參考文獻：** 王讚源：《韓非哲學》第二章第三節，《教學與研究》第二期，國立臺灣師範大學文學院，1980。

## 以刑去刑

所謂「以刑去刑」，是採用重罰輕罪的刑事政策，來嚇止人們犯罪。「以刑去刑」一詞，原於《書經‧大禹謨》的「刑期于無刑」，

後爲商鞅所引用。《韓非子・內儲說上》說：「公孫鞅之法也重輕罪。重罪者人之所難犯也；而小過者人之所易去也。使人去其所易，無離(罹)其所難，此治之道。夫小過不生，大罪不至，是人無罪而亂不生也。一曰：公孫鞅曰：行刑重其輕者，輕者不至，重者不來，是謂以刑去刑」。商鞅又說：「重輕(重刑輕罪)則刑去，事成國强」。(《商君書・說民》)「以殺去殺，雖殺可也。以刑去刑，雖重刑可也」。(《商君書・畫策》)「禁姦止過，莫若重刑」。(《商君書・賞刑》)以刑去刑，是商鞅主張重刑的理由，也可以說是他的刑事理論的理想。

除商鞅之外，荀子也主張重刑。不過他强調罪刑相當，而非輕罪重罰。荀子說：「刑稱罪則治，不稱罪則亂，故治則刑重，亂則刑輕(世治由於刑重，世亂由於刑輕)」。(《正論》)更早的《周禮》也說：「刑新國用輕典，刑平國用中典，刑亂國用重典」。(《周禮注疏》，卷三四，《大司寇》)

荀子的兩位學生韓非和李斯，他們承受其師的重刑主張，也採用商鞅「以刑去刑」的觀念。李斯說：「商君之法，刑棄灰於道者。夫棄灰薄罪也，而被刑重罰也。彼唯明主爲能深督輕罪，夫罪輕且督深，而況有重罪乎，故民不敢犯也」。(《史記・李斯傳》)韓非主張「嚴刑以威之」(《飾邪》)，「法必嚴以重之」(《制分》)，他在《六反篇》提出兩點理由，說明「嚴刑重罰」的用意：第一、姦人得到的利益少，受到的處罰大，人民就不會貪圖小利甘冒大罪，因此重刑可以止姦。第二、重刑並非要罪罰某一個或某一些人，其目的是要借重罰犯人，殺一儆百，使人民知所「悼懼」。所以他說：「重一姦之罪，而止境內之邪」。這就是「以刑去刑」的意義。在現代刑法理論上說：「以刑去刑」就是威嚇主義，或稱預防

主義。

嚴刑重罰的效力，是建基在人類有畏懼心，足以嚇止他，這是功利的想法。這當然是實情；但未必都如此。因為人遵守法律，或因理性的承認，或本能的遵守，或習慣，有時也因缺少有組織的抵抗力，並不僅僅靠對身體的強制力。法家一意以嚴刑重罰威嚇人民，其鎮懾力有時而窮。《老子》曾說：「民不畏死，奈何以死懼之」。韓非自己在《安危篇》也說：「人不樂生，則人主不尊，不重死，則令不行也」。秦帝國的速亡，就是例證。

人的犯罪，有時情非得已，有時失去理智，並非完全出自貪利。人的犯罪，固然克己不够，但政治、社會、經濟結構，以及教育方式的不合理，須要負起相當責任。所以現代民主政治的刑事理論，趨向教育主義。　（王讚源）

**參考文獻：** 王讚源：《韓非與馬基維利比較研究》第三章第四節威嚇主義，幼獅月刊社，臺北，1972。

# 以明

《莊子・齊物論》三用此詞。首次意謂儒墨兩家的是非皆无定準，各派的花言巧語足以遮蔽大道眞言；如欲透視他們的偏見，最好躍離相對的層面，站在道的絕對層面，獲致啓蒙或照明(enlightenment or illumination)。第二次强調「以明」照察是非或彼此的无窮分裂而不成對偶，萬物(如一指一馬)及眞理標準都不能維持本身的統一。第三次「以明」指不用智巧，將一切是非寄寓於各派自身，讓是非「兩行」而不加採取或干涉。但是必須規限(「圖」即鄙或鄙，由邊界引申為限制)或鄙棄令人疑眞疑幻的光采

(「滑疑之耀」)，表示摒除辯士的是非，任萬物自用，便无是非。是非虧損天道，惡化偏愛。莊子舉出三例：最佳琴師昭文父子一旦奏樂，便遺漏大部分樂曲；規模龐大的管弦樂隊，也不能在短期奏盡一切音樂。演奏會都漏掉大部分樂曲，索性不演奏以保音樂的整全吧！最知音律的師曠(晉平公樂師)疲倦至持杖小息，最善名理的惠施勞碌得憑几午睡。他們都誤虧爲成，勉強把個人的嗜好昭彰表演。莊子此態度極反文化，因爲文化人或專家的成就都不可能是全部的眞、善、美，何況價值无定準！ (王煜)

## 玄學

魏晉新道家(非先秦道家)的清談，發揮「三玄」——《老子》、《莊子》、《周易》的思想，辨析體用、本末、有無、言意等問題，稱爲玄學。對於漢代繁瑣的經學，玄學是徹底的反動。有人將西方形上學 (metaphysics) 一字譯爲玄學，容易引起混淆。因爲中國的玄學包含形上學、知識論和價値論的內容，只以形上學爲主。狹義的玄學與佛教無關，可分兩支：一、以何晏、王弼爲代表的「貴無派」，強調「無」在形上學及價値論上皆優先於「有」，大致上恪守老莊原意。換句話說，他們堅持形而上或超驗(超越於經驗) 界的本體創生了形而下 (物理的) 或經驗界的現象，即是「道生物」或「無生有」，「物依道」或「有賴無」而存在。二、以向秀、郭象爲代表的「貴有派」，未必遭受實在論者裴頠《崇有論》的影響，而將老莊「自生」「自化」諸觀念推至極端，特稱「獨化」，認爲非但現象界萬物都是絕對孤立不受因果律束縛，而且連道與物或無與有之間也無因果關係。然而他們仍舊相信現象是末迹，現象背後的本質(「理」或「性」)是本冥。道不能生物，「無」不能生「有」；

萬物獨立自生，作爲本質的道或理或性或無是超越的(Transcendental) 而非超絕的 (Transcendent) 。兩派都可說道是「超言絕象」的，但是須知老莊何王皆倡道旣超絕而且內在(immanent)於萬物(象)，向郭修改爲「道只超驗而非超絕」，否定道或「無」與現象界隔絕的可能性，不相信本體界在時間上也先於物象。此兩派的差別，約略類似柏拉圖的理型說和亞里士多德的形式說之間，以及朱子和反朱子兩派形上學對理氣關係學說的歧異。廣義的玄學對上述兩支增加了一支佛家玄學，以熟讀「三玄」的僧肇爲代表。他在《肇論》的《物不遷論》片面誇張運動在時間上的間斷性成爲絕對的不連續性，强調任何事象像標本一樣釘住於它所發生或顯現的時空，不能連續地演變爲其他時空的事象，遂謂「古今不動，故各性住於一世」。他非貴靜賤動或貴無賤有，而是運用辯證的詭辭，超越了有無、動靜諸對峙，綜合兩支玄學，標舉「非有非無」或「有無合一」的佛學玄理，臻致玄學極峯。（王煜）

**參考文獻：**(1)湯用彤：《魏晉玄學論稿》
(2)許抗生：《略論魏晉玄學》見《哲學研究》，十二期，1979。

# 玄覽

道敎人物曲解《老子》10章「滌除玄覽，能無疵乎」？爲「洗淨黑鑑（鏡），能無瑕疵否」？其實滌除的受詞或對象非黑鏡而是經驗知識和反理性的欲望，老子未嘗要人斷絕合理的情欲，非倡苦行、絕欲、出家，不敎人實踐印度婆羅門敎所謂人生第三階段——離家以入山林修行，及第四階段——浪遊以野果充飢。「滌除」義同《莊子》的「心齋」、「刳心」或「澡雪汝精神」、「洒濯汝心」

，及《易繫》的「洗心」。心淨始能觀照本身的眞相或本來面目，玄覽或神秘觀照的對象只是人心而非自然界。莊子比老子較爲全面地欣賞自然界，但是莊子的態度是美學的而非科學的。道家憑藉滌除玄覽的內省修養，以求抱德懷道，與非人格的宇宙理性冥契不離。這可稱爲東方式的神秘主義。西方式的神秘主義，須求與人格神結合爲一。 （王煜）

**參考文獻：**(1)饒宗頤：《老子想爾注校箋》，香港，選堂叢書，1956。

(2)鄭成海：《老子河上公注斠理》，臺北，中華，1971。

(3)Holmes Welch & Anna Seidel, eds, Facets of Taoism. New Haven and London, Yale University Press, 1977。

## 田駢・愼到・彭蒙

三人同爲戰國時代齊國隱士，都是稷下先生。這三位早期道家的思想有三主旨：一、齊物而不選不敎，因爲有所選和敎意味着有所不選和不敎，得小部分而失整體。二、以土塊作榜樣，拋棄私智小我，好像飄風、羽毛和磨石旋轉，毫無主觀的心意，純賴客觀的自然。三、大公無私而不黨同伐異，平易近人而斬釘截鐵地當機立斷。他們尙法甚至貴勢而不貴術，可謂道法兩家之間的哲人，難怪《莊子・天下篇》將他們置於墨家和老莊之間，而且抨擊愼到哲學「非生人之行而至死人之理」。愼到的法家思想，見於《愼子》。此書發揮法家君逸臣勞的主張，《民雜篇》更將齊物思想運用於政治云：「民雜處而各有所能， 所能者不同， 此民之情

(實)也。大君者，太上也，兼畜下者也。下之所能不同，而皆上之用也。是以大君因民之能爲資，盡包而畜之，無能去取焉。是故不設一方以求於人，故所求者無不足也。大君不擇其下，故足。不擇其下，則易爲下矣。易爲下，則莫不容。莫不容，故多下。多下之謂太上」。帝王在國家的地位，類比於天道在自然界的地位。下屬愈多，君主勢位愈穩。愼子未嘗具體談論法律，所以《荀子・非十二子篇》批評他「尚法而無法，下修而好作」，就是說他輕視才德修養而片面鼓吹臣屬勤勞。《因循篇》提醒國君善用人民的私愛 (self-love) 云：「人莫不自爲也，化而使之爲我，則莫可得而用矣。是故先王見不受祿者不臣，祿不厚者不與入難。人不得其所以自爲也，則上不取用焉。故用人之自爲，不用人之爲我，則莫不可得而用矣。此之謂因」。原來「爲我」比較「自爲」更自私自利，君主應以賞罰保持民心的「自爲」狀態避免惡化至「爲我」狀態。然而《愼子・威德篇》又謂：「故立天子以爲天下，非立天下以爲天子也。立國君以爲國，非立國以爲君也。立官長以爲官，非立官以爲長也」。作者傾向於民本主義，否定國家爲帝王私產或囊中物。今日看來，彭田愼三子皆患反主智主義 (anti-intellectualism)，强求齊同而近平等主義 (egualitarianism)，效法泥石而斲喪生命力與創造力，片面貴勢而昧於立法和司法之難。(王煜)

**參考文獻：**(1)羅根澤：《諸子考索》

(2)馮友蘭：《中國哲學史新編》，1964。

(3)王煜：《老莊思想論集》，臺北，聯經，1979。

(4)瞿同祖：《中國法律與中國社會》，上海，

商務，1947。

## 正名

正名一詞雖曾見於《左傳》(如桓公二年：「夫名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正名」。)，但使它成爲一種學說，則始於孔子(前551—479)。正名的背景在禮壞樂崩，禮樂在這裏象徵封建政治與宗法社會，當時政治與社會的雙重危機，正是孔子所面臨的時代。這種危機，使周代原有制度失其功效，孔子說：「天下有道，則禮樂征伐自天子出。天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫」。(《論語・季氏篇》)依周制，禮樂征伐只有天子可用可行，今竟出於諸侯，這是僭越，僭越使名實相乖，等級越低的，其僭越的程度也愈甚，其失道的程度也愈嚴重。「天下有道，則政不在大夫」，事實上在孔子之世，政在大夫的例子比比皆是，如魯大夫季孫氏，身份不過是個大夫，竟然在自家的庭中跳起天子才可使用的八佾舞，這是嚴重的僭越，因此孔子憤怒地說：「是可忍也，孰不可忍也」。(事見《論語・八佾篇》)。《論語》同篇又記季氏旅(祭)於泰山之事，依周制，只有天子才可祭天下名山大川，當時弟子冉有爲季氏家臣，對如此嚴重越禮的行爲，他竟沒有能阻止，因此受到孔子的責備。

越禮還是「天下無道」現象中溫和的一型，另外還有弒君叛上的暴力型，終春秋之世，弒君事件多達四十一次，據顧棟高《春秋大事表》，亂臣共有八十四人。其事其人，無一不是對名器的嚴重破壞。

以上是孔子主張正名的時代背景。代表孔子正名思想的有兩段言論，一見於《論語・子路篇》：「子路曰：衞君待子而爲政，子將奚先？子曰：必也正名乎。……名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣」。一見於《論語・顏淵篇》：「齊景公問政於孔子，孔子對曰：君君，臣臣，父父，子子」。衞君指出公輒，其時輒父蒯聵流亡在外，衞人遂立輒而拒其父，此在孔子心目中，正是「子不子」。孔子之言，因衞國的特殊情況而引發，但所言之理，自不限於此事。正名之說，推廣來看，可以是針對「天下無道」的整個現象而言的。「民無所措手足」即大亂將至之象，所以致此之故，由於名不正，反過來若能正名，即有撥亂返治之望。

正名就是要求名與實相符，爲君有君道，爲臣有臣道，君在位能盡君道，臣在位能盡臣道，便是名實相符，反之，便是名實不符。所謂君道臣道，如「君使臣以禮，臣事君以忠」，便是一例。名實不符就是名不正，名不正就君言即君不君，君既不君，則君詔令百姓，百姓自難順從，所謂「其身不正，雖令不從」也。百姓不從，所要求於百姓者，事自難成。言既不順，事又不成，上下相猜忌，尚有何禮之可立，何樂之可興。禮不立，樂不興，勢必濫施刑罰。濫施刑罰則使人民無所適從。名不正之害竟是如此之大。孔子的正名思想，雖也涉及名實問題，但與認識論關係不大，它屬於政治倫理，仍是基於道德的要求。

孔子以後，戰國諸子於正名多有涉及，其中被司馬談稱之謂「專決於名」的名家，應以公孫龍(前370—300？)爲主要代表，他

講的正名或名實問題，已不屬於政治倫理的範圍，與孔子的正名也未必有淵源上的關係。公孫龍約比惠施晚生三、四十年，他的名學即直接產生於辯者的風氣之中，與其他各家相較，公孫龍與辯者之間確具有超實用的智性思辨的共同特色。

此外，《管子》中論及正名的地方很多，有的仍不悖孔子之義，如：「名正則治，名倚則亂」。(《樞言篇》)有的已夾雜了道家法家的觀念，如：「是以聖人之治也，靜身以待之，物至而名自治之。正名自治，奇名自廢。名正法備，則聖人無事」。(《白心篇》)又《尸子・分篇》以「言寡而令行」釋正名，所謂正名已與名實無關。同篇中「賞罰隨名」之言，與韓非(前280—233)「功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則誅」(《韓非子・主道篇》)之義相同。

諸子中能相應於孔子正名的要求，又能發展出一套新理論的，是荀子(前313—238？)。《荀子・正名篇》不但代表儒家正名學說的最高成就，同時也成爲此學的絕響。荀子說正名，包括三個問題：⑴所爲有名；⑵所緣以同異；⑶制名之樞要。

「所爲有名」是闡明制名的功用和目的。荀子說：「異形離心交喻，異物名實玄紐。貴賤不明，異同不別，如是則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。故知者分別制名以指實，上以明貴賤，下以別同異」。前六句在說明名與實不能相符之害，針對這些害處，荀子要求同異辨，貴賤明，滿足這種要求，需「分別制名以指實」。同異辨者，即同名必對應同實，異名必對應異實。名與實之間的對應關係，有的是遵守傳統所規定的，有的是要新制定的。一經制定，即約定俗成，新名與新實之間即形成一確定不移的關係，不可隨意更動。這樣大家聽到一個名字，就知道所指

的是什麼；同時，見到一事物，大家就可共喻其意義。這就是制名的功用，所以荀子說「名聞而實喻，名之用也」。名聞而實喻，然後「同異別，志無不喻之患」。再看貴賤明，荀子是認爲「無德不貴」的，所以這裏的名實問題，是要求名位與德行相稱。位與德相稱，自然貴賤明，國事也自然不會困頓難興了。荀子在這裏以「上以明貴賤，下以辨同異」爲正名的目的，「明貴賤」與孔子的要求相符，而「辨同異」在儒家是個新問題，荀子所以重視這個問題，是因受了墨辯和辯者的刺激而有的反應。辨同異與明貴賤之間理論上雖仍相關，但辨同異在荀子實已發展出獨立的一套，包括認識論和邏輯中的概念論，這才是荀子正名理論的精彩部分。

「所緣以同異」是說明同名異名起于人天然的感性，使「辨同異」的問題有了認識論的意義。荀子說：「然則何緣以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同」。耳朵聽的與眼睛看的不同，眼睛看的又與鼻子嗅的不同，因此有同名異名的問題。荀子認爲只要同屬人類，有相同的感性，那末五官與外物相接，也就有相同的感覺和印象。

「制名之樞要」提出了制名的原則，原則有二：(1)區別共名、別名、單名：「單足以喻則單，單不足以喻則兼，單與兼無所相避則共，雖共不爲害矣。知異實者之異名也，故使異實者莫不異名也，不可亂也，猶使同實者莫不同名也。故萬物雖衆，有時而欲徧舉之，故謂之物；物也者，大共名也；推而共之，共則有共，至於無共然後止。有時而欲偏舉之，故謂之鳥獸；鳥獸也者，大別名也；推而別之，別則有別，至於無別然後止」。單名屬個體名，如孔子、孟子。共名是指抽象層次最高的，如物。就物爲共名而言，那末生物、動物就是別名。因「實」所在的層次不同，

故「名」也不同，所謂「異實者，莫不異名也」。這方面的自覺，實乃促使人類精確思考和精確表達的一個重要步驟。(2)約定俗成：「名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名」。在這裏，荀子把人類使用的名詞、概念之所以形成，做了最合理的說明，比荀子晚一百多年的董仲舒(前176—104)仍說「名者，聖人之所以眞物也」，(《春秋繁露‧深察名號篇》)就顯得落伍了。（韋政通）

**參考文獻：**(1)徐復觀：《先秦名學與名家》，見《公孫龍子講疏》，1966，香港，民主評論社。
(2)陳大齊：《名論》，見《荀子學說》，1954，臺北，中華文化出版事業委員會。
(3)韋政通：《荀子的認知心及其表現》，見《荀子與古代哲學》，1966，臺灣商務。
(4)成中英：《論孔子的正名思想》，見《中國哲學與中國文化》，1974，臺北，三民書局。

# 正言若反

《老子》78章「正言若反」義同《莊子‧齊物論》「弔詭」，即詭辭(paradox)，指字面似矛盾而內容無矛盾之精警句語。典型的例子是41章所言：光明的天道好像暗昧，前進的方法好像後退，平坦的路徑好像傾斜，上等的品德似空無所有的山谷，操守高潔者如蒙垢辱，盛德充盈似不足夠，健德似苟且怠惰，不變的本質似變質，最大的方形沒有角，偉大的工具似難見效，最高的音樂沒

有聲音，至大的形象反爲無形；45章所說：偉大的圓滿似缺陷，極端的充實似空虛，最直似曲，最巧似拙，上佳的辯才貌似木訥；22章所謂：偏曲便周全，彎曲便正直，虛空便充滿，破爛便簇新，少量便獲得，多量便迷惑。58章所言：聖人嚴肅而不殘民，有圭角廉隅而不刺傷別人；正直而寬容，明亮而不炫目；81章所謂：「知者不博，博者不知」；愈施贈，擁有的東西(德行與民心)便愈多。西諺云：「表象騙人」(Appearances deceive)，老子深知此理，且悟事物發展至極，必轉趨反面。他的反主智思想也用詭辭表示，47章說聖王愈旅行愈遠，知得愈少。這由於道家鄙薄經驗知識。（王煜）

# 失之交臂

《莊子・田子方篇》假託孔子與顏淵對話。顏回忠誠追隨老師，亦步亦趨，然而感覺老師不言而信、不比而周，沒有爵祿(「器」)而能吸引群衆，彷彿老師奔逸絕塵而自己瞠乎其後。孔子解釋道：「夫哀莫大於心死，而人死亦次之。……吾終身與汝交一臂而失之，可不哀與(歟)！女(汝)殆著乎吾所以著也。彼已盡矣，而女求之以爲有，是求馬於唐肆也。吾服女也甚忘，女服吾也亦甚忘。雖然，女奚患焉！雖忘乎故吾，吾有不忘者存」。宋代林希逸《莊子口義》云：「生而无所見，猶甚於死」。心死就是郭象注所言「以死爲死」，如世俗妄執日出爲太陽生存、日落爲太陽亡逝。孔子怪責顏回親近多年而仍未覺悟老師的長處在與化俱往，反爲注意老師顯著的迹相。形迹都已消逝，顏回還去追索，好比到街市而不往馬廐尋馬。孔子表示不能學顏回的陳迹，反之亦然；終於教顏子不必擔憂，因爲自己的「新吾」不斷代替「故吾」，

迹亡而本不亡。僧肇《物不遷論》借此意云：「仲尼曰：回也見新，交臂非故。如此，則物不相往來，明矣」。新我不由舊我變來，舊我並无變遷。此非《莊子》原意。明代儒學家吕坤愛讀《莊子》，以「新吾」爲別名，旨在新我勝舊我，不斷進步。（王煜）

# 民本思想

民本、人本、民主三者在意義上雖有關聯，但並不表示三者的意義相同。人本思想代表一種入世的人生觀，一套新價值的自覺，並透過人文教養重建以人爲中心的生活方式。就先秦儒家所發展的人文思想而言，一個顯著的特色，就是人文倫理性格的形成，它把人從天神的統治中解放出來，使人了解人自身的價值，以及對社會政治的責任，永遠斷滅天啓之路，讓人自己去學習面對他的命運，親身體驗所遭遇的憂患，並認識所有社會和文化的危機，都源自於人，解救危機的力量也在人。儘管在中國歷史上，人本思想曾孕育於古老的民本思想傳統之中，但在理論上，民本思想祇能看作人文精神在政治領域的發揮。民本與民主的基本原理相同，民本思想可視作民主思想的萌芽，民主政治的出現則爲民本思想的發展成熟。中國傳統中所以未能由民本發展出民主，原因之一，是因民本始終只是少數士大夫的思想，並沒有促使人民普遍有政治個體的自覺，因此歷史上也從未出現過民權運動。民主除了各級議會組織和選舉之外，必須具備下列幾個要點：⑴人民能自由表達互相衝突的意見；⑵統治者的權力須受憲法的限制；⑶政府必須依據憲法對人民負責。

傳統的民本思想，大抵包涵下面幾個特色：⑴人民是國家的根本；⑵當政者應該重視民意；⑶以民爲貴，以君爲輕；⑷政府

須以愛民利民為主要工作；(5)人民的好惡足以左右國運。這些特色在孟子以前已全部發展出來。

最早的民本思想，在《尚書》裏已有豐富的記載，上述大部分的特色已包涵其中，如(1)民為邦本：「民可近，不可下；民為邦本，本固邦寧」。(《五子之歌》)這是多麼驚人的思想！它是民本思想的基本原理，也是民主思想的基本原理。幾千年後，孫中山先生在早期革命組織興中會的宣言中，曾以「民為邦本，本固邦寧」的古訓發為民權之說。廿世紀偉大的鄉村改造者晏陽初，亦以此作為他鄉村改造哲學的最高原理。

(2)安民、愛民：舜臣臯陶告訴他的部屬，施政有兩個重點：一在知人，一在安民。為什麼要安民？因「安民則惠，黎民懷之」。(《臯陶謨》)除非你對人民有恩惠，人民就不會想念你，支持你。「民心無常，惟惠之懷」，(《蔡仲之命》)也是同樣的意思，但對統治者，更富警告的意味。

(3)重視民意：《洪範》的作者告訴統治者，當遇到大疑難不能做決定的時候，第一步是「謀及乃心」——先由自己思考；然後「謀及卿士」——與臣僚們商議；最後再「謀及庶人」——聘聽人民的意見。在這幾個步驟中，以人民的意見為最重要，因為「庶民惟星」，所以最好還是順從民意，所謂「月之從星」。為什麼統治者須重視民意？《尚書》提到兩點：一是因人民乃統治者的一面鏡子，所謂「人無於水監，當於民監」。(《酒誥》)二是因民意即反映天意：「天聰明，自我民聰明；天明威，自我民明威」。(《臯陶謨》)

《左傳》文公六年：「閏以正時，時以作事，事以厚生，生民之道，於是乎在矣。不告，閏朔，棄時政也，何以為民」？愛民必須有具體的做法和重點，它就是厚生，因民本而重視民生，是

古代民本思想的又一特色。重視民意的記載，《左傳》裏有兩次，一次爲史嚚所言，他說：「虢其亡乎！吾聞之，國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行」。(莊公三十二年)這是史嚚說明虢所以會亡的原因，主要在妄信神祇，不聽從民意。天地間即使眞有什麼神，祂也是要「依人而行」的，否則祂怎麼值得我們去崇敬？另一次是鄭子產對鄭國新任執政子孔說的。子孔執政後，立下一個規章，要大夫們順序來聽政(聽訓)，大夫們不從，子孔就想把他們殺掉，子產阻止他，並勸他把規章燒掉。子產說：「衆怒難犯，專欲難成，合二難以安國，危之道也，不如焚書以安衆；子得所欲，衆亦得安，不亦可乎」？(襄公十年)子孔接受勸告，終於把規章燒了，挽救他執政的危機。

人民的好惡足以影響國運，《國語・周語》有一則「召公諫厲王止謗」的著名故事：厲王暴虐，國人誹謗他，王憤怒，遂利用衛巫去監視人民，誰誹謗即予捕殺，於是「國人不敢言」，但「道路以目」，厲王以爲得計，召公告訴他：「是障之也！防民之口，甚於防川，川壅而潰，傷人必多，民亦如之。是故爲川者決之使導，爲民者宣之使言。……夫民慮之於心而宣之於口，成而行之，胡可壅也？若壅其口，其與能幾何」？厲王不聽，三年後，被人民流放於彘。

孔子(前551—479)的政治社會思想，有很强烈的道德取向，如子貢問政？孔子認爲在足食、足兵、民信三者之中，以民信最重要，「自古皆有死，民無信不立」。(《論語・顏淵篇》)孔子從不孤立地提如何貴民如何愛民，他知道人民富足的重要，但更重視道德敎化，因人民盡求過安逸的生活，如「逸居而無敎」，則與禽獸的生活有何不同？在富足以後，必須施以敎化，正是孔子和弟

子冉子在衛國時問答的要旨。(見《論語・子路篇》)孔子把前人的民本理念,透過均平的觀念,發展成一個人道社會的理想,這個理想不但爲歷代儒者所堅持,有時候也會影響到現實政治的社會政策。

孟子(前372—290?)的民本思想直接與《尙書》、《左傳》的傳統相接,也成爲這個傳統最重要的承先啓後者。孟子說:「左右皆曰賢,未可也;諸大夫皆曰賢,未可也;國人皆曰賢,然後察之,見賢焉,然後用之。左右皆曰可殺,勿聽;諸大夫皆曰可殺,勿聽;國人皆曰可殺,然後察之,見可殺焉,然後殺之,故曰:國人殺之也」。(《孟子・梁惠王下》)孟子建議齊宣王,不要只信少數人的意見,要信多數,表示對民意的重視。至於多數民意究如何傳達?「國人皆曰賢」,是通過何種程序而得知,孟子並未說明。其次,在「國人皆曰賢」之後,國君仍可以「察之」,「見賢焉,然後用之」,這與民主制中多數決的原則也不相合。孟子雖有重視民意的傾向,並未突破人治的基本形態。與其說孟子重視民意,不如說重視民心更來得恰當。孟子就曾認爲民心之相悖與否是得天下喪天下的主要原因:「桀紂之失天下也,失其民也,失其民者,失其心也。得天下有道,得其民,斯得天下矣。得其民有道,得其心,斯得民矣。得其心有道,所欲與之聚之,所惡勿施,爾也」。(《孟子・離婁上》)孟子以後,得人心者得天下,失人心者失天下,遂成爲儒家千古不易的信念。如何才能得民心?曰:與民同好惡,也就是《左傳》所說的「聽於民」。誰才能這樣去做?人君之有德者。有德者在位則貴民愛民,無德者在位則賤民害民,這是德治主義的精義,也是德治主義的限制,因德治主義只爲政治倫理提供原理。譬如人君應與民同好惡,此如何可能

呢？需要一些什麼條件呢？對這些問題儒家缺乏進一步的思考。

孟子民本思想中，最著名也是最爲後世稱道的，是民貴君輕之說。《左傳》：「天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性？必不然矣」。（襄公十四年）雖可視爲民貴君輕說的先驅，但意義畢竟不同。不論是封建體制或是專制體制，君民之間都必然是君貴民輕的，孔子從道德觀點爭取君臣相對待的關係，民貴君輕之說，在尊卑的價值秩序中，代表乾坤倒轉式的突破，君的地位已相當接近民主體制中的公僕觀念。可惜後世儒者，除王船山(1619—1692)由此而提到「民主」的觀念之外，大都只是重複孟子的話頭，思想上並無多大進展。

荀子（前313—238?）的民本思想主要環繞愛民一義發揮，而愛之之道，則在養民，「養欲給求」是他社會關懷的重點。他認爲古代「王者之等賦政事，財萬物，所以養萬民也」。《荀子・王制篇》）現在的統治者却反其道而行：「今之世而不然，厚刀布之斂以奪之財，重田野之稅以奪之食，苛關市之征以難其事，不然而已矣」。(《荀子・富國篇》）統治者不能愛民而養民，後果十分嚴重：「故有社稷者不能愛民，不能利民，而求民之親愛己，不可得也。民不親不愛，而求其爲己用爲己死，不可得也。民不爲己用，不爲己死，而求兵之勁，城之固，不可得也。兵不勁，城不固，而求敵之不至，不可得也。敵至而求無危削，不滅亡，不可得也」。（《荀子・君道篇》）愛民養民不只是爲了人民，也是爲了統治者自己的安危，「故君人者，愛民而安，好士而榮，兩者無一焉而亡」。(《荀子・强國篇》)荀子引用「君者，舟也；庶人者，水也；水能載舟，水能覆舟」之古語以警告統治者，亦人民之好惡足以影響國運之義。

國以民爲本，民以食爲天。因民本而重視民生，荀子以後，董仲舒(前176—104)是一個重要的代表。仲舒在政治倫理方面，阿護專制不遺餘力，但在經濟倫理方面，當他面對貧富不均和極端貧困的社會現狀，再也壓抑不住內心的不滿。「富者田連阡陌，貧者無立錐之地」(《漢書·食貨志》上引)，「富者奢侈羨溢，貧者窮急愁苦」(《漢書·董仲舒傳》)，「貧民常衣牛馬之衣，而食犬彘之食」(《漢書·食貨志》上引)，這都是仲舒描述當時社會的不均現象留下的名句。造成不均和貧困的原因，據他的了解是因：(1)富貴之家，生活過分豪華奢侈，他們的財富則來自與民爭利；(2)勞役太多；(3)農民和佃農被剝削的程度很嚴重：田租口賦，鹽鐵之利，二十倍於古；佃農要把收成的半數交給地主。

在歷代君主中，能重視民本思想的傳統，並在現實政治中要求實現其理想的，是唐太宗。吳兢(670—749)的《貞觀政要》一書有關民本思想的記載頗多：(1) 國以民爲本：「貞觀二年，太宗謂侍臣曰：凡事皆須務本；國以人爲本，人以衣食爲本，凡營衣食，以不失時爲本」。(《論務農》)

(2)君當以生民爲念：「貞觀初，太宗謂侍臣曰：爲君之道，必先存百姓，若損百姓以奉其身，猶割股以啖腹，腹飽而身斃」。(《論君道》)「貞觀二年，太宗謂侍臣曰：朕每日坐朝，欲出一言，即思此一言於百姓有利益否？所以不敢多言」。(《愼言語》)

(3)君當以天下爲公：「太宗初即位，中書令房玄齡奏言：秦府舊左右未得官者，並怨前宮及齊府左右處分之先己。太宗曰：古稱至公，蓋稱平恕無私。……故知君人者，以天下爲公，無私於物。……今所以擇賢才者，蓋爲求安百姓也。用人但問堪否？豈以新故異情」？(《論公平》)

民本思想傳統的延續和肯定，是唐初獲得「貞觀之治」美譽的精神基礎。天下爲公的理想，在以君爲主體的專制體制中，原則上無法實現，專制君主能有此存心，已够得上是一明君了。

宋代新儒家中的陸象山(1139—1192)曾倡孟子民貴君輕之說，朱熹(1130—1200)在奏議中抨擊時政莫不以生民爲念，但在他們整個思想體系中，民本思想並不算突出。先秦孔、孟、荀之後，民本思想發展的另一次高峯是在明末清初，其中尤以黃梨洲(1610—1695)最具代表性。

民本思想在黃梨洲的思想中獲得空前的擴展，所著《明夷待訪錄》是中國思想史中唯一闡揚民本思想的專著，它具有兩大特色：(1)理論能一貫地謹守「民爲邦本」的古訓；(2)直接就政治領域建立民本思想的體系。

專制體制在君權神授說的支援下，君主不論在理論上或在現實上，都享無上的威權，縱然有明君在位，德澤及於百姓，君民之間的關係，一邊是牧民，一邊是被牧而已。針對這個傳統，梨洲說：「古者以天下爲主，君爲客，凡君之所畢世而經營者，爲天下也。今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者，爲君也」。(《原君篇》)「古」代表理想，「今」指現實政治，崇古抑今，是梨洲「假祖宗以壓後王」的一種手段。以天下人爲主，以君爲客的理念，比孟子民貴君輕之說更接近近代的民主，近代民主運動所努力的，就是要把這個理念變成事實，使人民成爲國家的眞正主人。對專制的傳統而言，主客互易，將是一天翻地覆的變化，這個目標如不能實現，那末「天下之無地而得安寧」的現象，就永不能獲得改善。

在傳統三綱教條的薰陶與壓制下，扮演臣子這個角色，奴顏

卑隳可謂比比皆然。梨洲站在民本的立場，爲這個角色賦予新的意義和新的定位，他認爲知識份子出仕爲臣，是「爲天下，非爲君也；爲萬民，非爲一姓也。吾以天下萬民起見，非其道，卽君以形聲强我，未之敢從也」。（《原臣篇》）後一句正是荀子「從道不從君」之義，前一句却與荀子「上忠乎君，下愛百姓而不倦」異趣。在專制體制裏，荀子的上下兼顧，比較有實現的可能，梨洲的「爲天下非爲君」的想法，不免把臣道過分理想化，不過他說「爲臣者輕視斯民之水火，卽能輔君而興，從君而亡，其於臣道固未嘗不背也」（《原臣篇》），的確是爲臣道立下一個理想的準則，凡是不能守住這個準則的臣子，在他看來，不過是「君之僕妾」而已。

臣子的角色旣如此，在君臣的關係上，梨洲也有新見。他認君臣之間是一種合作的和平等的關係，在合作方面，君臣如「共曳木之人」（《原臣篇》），共同挑起服務人民的擔子，共同負起救民於水火的責任。在平等方面，「君之與臣，名異而實同」（《原臣篇》），職司不同，所以名異，君臣皆因人民的需要而設，所以實同。爲臣者如一旦不任官，君臣名分就不存在，所謂「吾無天下之責，則吾在君爲路人」。（《原臣篇》）在此梨洲接觸到中國專制中獨有的忠孝混同的問題，堅決認爲君臣不同於父子，挖了中國專制的根。

在梨洲以前的儒家傳統裏，對法的概念沒有留下任何重要的學說，一提到法，多半是法家的法。法家的法只是統治的工具，爲了鞏固君權，雖大敗天下之民亦在所不惜。梨洲言法，扣緊一「公」字，爲天下人民着想的法是公，反之則爲私。爲公者「藏天下於天下者也」，爲私者「藏天下於筐篋者也」。（《原法篇》）立法

爲私，其弊端誠不可勝言：「利不欲其遺於下，福必欲其斂於上；用一人焉則疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉則慮其可欺，而又設一事以防其欺。天下之人共知其筐篋之所在，吾亦鰓鰓然日唯筐篋之是虞，故其法不得不密，法愈密而天下之亂即生於法之中」。(《原法篇》)這種法梨洲認爲乃「非法之法」，在非法之法的桎梏下，縱然有能臣，也由於「不勝其牽挽嫌疑之顧盼」，而無所表現，僅能安於「苟簡」而已。因此他不贊成先秦儒家「有治人無治法」的人治主義，而主張「有治法而後有治人」，「治法」是常數，「治人」是變數，治人的產生一本於治法，這個想法已接近近代的法治觀念，此在中國傳統中，又是空前的。

就以上這幾點看，黃梨洲的民本思想，每一點都已逼近民主思想的大門，這也就是清末主張民權者把它與民權混爲一談的原因。梨洲「有治法而後有治人」之說，確已觸及專制政治的根本問題，由此出發，才有希望徹底轉變專制政體，走向民主大道，可惜他就在這一原則性的觀念之前止步了，幾千年傳統思考的慣性，很難在一日之間完全衝破。直到清末受西方民主思想影響的嚴復，才眞正把問題的關鍵點破，他說：「國之所以常長於安，民之所以常免於暴者，亦恃制而已，非恃其人之仁也，恃其欲爲不仁而不可得也，權在我者也。……必在我，無在彼，此之謂民權」。(嚴譯《法意》十一卷十九章)這在中國是劃時代的觀念，打破了兩千多年儒家德治、人治中「恃其人之仁」的思想樊籬，從此使中國的民本思想進入一個新的時代。　(韋政通)

**參考文獻：**
(1)韋政通：《中國哲學辭典》「民本」條，1977，臺北，大林出版社。

(2)金耀基：《中國民本思想之史底發展》，

1964，臺北，嘉新文化基金會叢書。

## 司馬遷

司馬遷，字子長，馮翊夏陽人(今陝西省韓城縣)。生於漢景帝中五年(前 145)，約卒於武帝末昭帝初，年五十餘。父談，爲太史令，武帝元封元年(前110)，死於周南(今河南省洛陽市)。幼年時隨父到長安，住在茂陵(今陝西省興平縣)。十歲，便能誦讀古書。二十歲開始旅遊。「南遊江淮，上會稽，探禹穴，窺九嶷，浮沅湘；北涉汶泗，講業齊魯之都，觀孔子之遺風，鄉射鄒嶧，厄困鄱薛彭城，過梁楚以歸。於是遷仕爲郎中」(《太史公自序》)。他所遊歷遍及大江南北；後奉命出使巴蜀，南略邛、笮、昆明，還報命。他父親死後三年，繼任太史令，時年三十八。他受父親遺命，立志撰著史書，於是他開始搜集資料，一方面把國家圖書館中保存的古籍加以編排整理；一方面訪問交游，或親身實地調查，以資補充訂定。天漢二年(前99)，李陵敗降匈奴，司馬遷爲陵辯護，武帝震怒，處以腐刑。遷家貧，無錢贖罪，交游莫救，左右親近也都不替他說話。太始元年被釋出獄，武帝又命他爲中書令。他極度傷心悲憤，深以「身爲閨閤之臣」爲恥，他之所以「隱忍苟活」、「從俗浮沉，與時俯仰」(見《報任少卿書》)，目的在於要完成「欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言」的史記，以達成「刑餘之人」唯一能做的立名的心願。約至征和二年(前91)，全書方告完成，凡十二本紀，十表，八書，三十世家，七十列傳，共一百三十篇，五十二萬六千五百字，上至黃帝，下訖太初(前105)〔或謂止於獲麟(前122)〕，二千五百年，成爲中國的第一部通史，也是一部偉大的史學及文學著作，奠定了後來

作史的範式，一直被歷代史家所尊奉，稱爲紀傳體。後來各史之編次、名目、分類雖略有改變刪訂，但本紀和列傳都絕無例外地沿襲下來。清趙翼《廿二史劄記》卷一云：「司馬遷參酌古今，發凡起例，創爲全史。本紀以序帝王，世家以記侯國，十表以繫時事，八書以詳制度，列傳以誌人物，然後一代君臣政事，賢否得失，總彙於一編之中。自此例一定，歷代作史者，遂不能出其範圍，信史家之極則也」。司馬遷的思想以儒家爲骨幹，引《詩》《書》，重人倫，貴仁義，崇德性，隨處可見，而其作《史記》亦竊比於孔子之《春秋》，甚乃以非侯非國之孔子列入世家，其尊孔之意顯然可見。司馬談「學天官於唐都，受易於楊何，習道論於黃子」(《史記・太史公自序》)，而論陰陽、儒、墨、名、法、道六家之要指，最爲推崇道家；司馬遷受其父之影響，且漢初六七十年間，道家思想甚爲流行；而陰陽五行思想，乃漢儒所共有的現象，所以司馬遷兼採道家、陰陽五行之說，實爲勢所難免。(梁榮茂)

**參考文獻：**(1)司馬遷：《史記・太史公自序》，臺北藝文印書館。
(2)班固：《漢書・司馬遷傳》，臺北藝文印書館。
(3)鄭樵：《司馬遷傳》，《通志》卷九十九，元刊本。1935，商務印書館景印十通本。
(4)《司馬遷傳》，1735，《陝西通志》，卷六十三。
(5)《司馬遷傳》，1784，《韓城縣志》，卷六。
(6)朱東潤：《史記考索》，1957，臺灣開明書店。

(7)李長之：《司馬遷之人格與風格》，1968，臺灣開明書店。

(8)徐文珊：《史記評介》，1973，臺北維新書局。

(9)劉偉民：《司馬遷研究》，1975，臺北文景書局。

(10)鄭樑生：《司馬遷的世界》，1978，志文出版社。

(11)周虎林：《司馬遷與其史學》，1980，文史哲出版社。

(12)阮芝生：《司馬遷史學方法與歷史思想》，1973，國立臺灣大學歷史研究所博士論文。

(13)徐復觀：《論史記》見《兩漢思想史》卷三，1979，臺灣學生書局。

(14)梁玉繩：《史記志疑》，1970，臺灣學生書局。

(15)劉本棟：《六十年來史記之研究》，見《六十年來之國學》，1972，臺灣正中書局。

(16)李則芬：《史記與漢書》，見《先秦及兩漢論文集》，1981，臺灣商務印書館。

# 六畫

## 自然(儒)

自然之概念有兩意義：一爲心理狀態，一爲生存原理。二者均來自道家。然儒家亦有其自然成份。孔子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉」(《論語・陽貨篇》)？此生存之自然也。「無爲而治者，其舜也與」(同上，《衞靈公篇》)！此心理之自然也。孟子之「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」(《公孫丑上》)亦然。故凡見儒家有自然之成份而便謂爲道家之影響者，便是大錯。

理學之心理自然，以明道(程顥，1032—1085)之《答橫渠先生定性書》爲最著。程子曰：「所謂定者，動亦定，靜亦定。無將迎，無內外。……夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而應順。……人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹。用智則不能以明覺爲自然」(《明道文集》，三)。明道與其弟伊川(程頤，1033—1107)每言勿忘勿助，亦是此意。在存在哲學方面，伊川每言當然與必然之理。朱子繼之，所說更詳。以物之所當然所以然與所必然，皆是自然之理。實際上心之自然，亦是自然之理。故心理自然與生存自然，非二事也。

理學家之表現此自然哲學者，莫如陳獻章（稱白沙先生，1428—1500）。彼謂其門人湛若水（稱甘泉先生，1466—1560）曰：「此學以自然爲宗者也」(《白沙子全集》，三，《與湛民澤》)。又云：「學者以自然爲宗，不可不著意理會」(同上)。故黃宗羲(1610—1695) 於其《明儒學案》卷首述其師說（劉宗周，1578—1645）曰：「先生（指白沙）學宗自然」。白沙詩曰：「天命流行，眞機活潑。水到渠成，鳶飛魚躍。……萬化自然，太虛何說」(《白沙子集》，六，《示湛雨》)？又云，「萬古周流本自然」(同上，十，《枕上漫筆》)。白沙理論甚少，然于其《與門人林郡博書》，可見其宇宙觀念之一班。彼云：「此理干涉至大，無內外，無始終。無一處不到，無一息不運。會此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此覇柄入手，更有何事？往古來今，四方上下，一齊穿紐，一齊收拾。隨時隨處，無不是這個充塞。色色信他，本來何用你脚勞手擾？舞雩三三兩兩，正在勿忘勿助之間」(同上，四)。其論門人張廷實曰：「古文字好者，都不見安排之迹，一似信口說出，自然妙也。其間體制非一，然本於自然不安排者便覺好」(同上，三)。又云：「皆順應自然，無有凝滯」(同上)。又論甘泉曰：「人與天地同體。四時以行，百物以生。若滯在一處，安能爲造化之主耶？古之善學者常會此心在無物處，便運用得轉耳。學者以自然爲宗，不可不著意理會」。又曰：「自然之樂，乃至樂也」(均同上)。

劉宗周對白沙自然之教，並不以爲高明。其師說曰：「今考先生(白沙)證學諸說，大都說一段自然工夫高妙處不容湊泊。終是精魂作弄處」。蓋謂其窮理不足，不免欲速見小之病也。

（陳榮捷）

**參考文獻：** 簡又文：《白沙子研究》，第三章，《中心思想——學宗自然》。

## 自然・自得・自適・自化・獨化

《老子》所謂自然，非具體名詞自然界，而是形容詞或抽象名詞自己如此(Self-so; naturalness, Spontaneity)。25章說人仿效地的寬容，地仿效天的廣包泛函，天仿效道的無形而遍在，道已最高，沒有仿效的對象，而以「自然」作本質或律則。64章謂聖人匡輔萬物的「自然」(本性)而不敢干涉或自作聰明，57章「自化」、「自正」、「自富」、「自樸」不外自然的多種面相，正如37章的「自化」和「自定」，32章的「自賓」。依17章，聖王成就無爲之治時，庶民竟不僅皈功於君德淳厚，而相信單憑自己的本性，「皆謂我自然」。因爲太上的君主學習天道，而「道之尊，德之貴，夫莫之命(不受更高權威的控制)而常自然」。(51章)聖王要讓人民自覺尊貴得似自己如此的道和德。《莊子・齊物論》强調「天籟」表示自然的境界，「自得」、「自適」等術語也表「自然」的面相。老子不用動物例證自然，莊子却喜用蛇蛻不穎原蛇及蟬殼不穎原蟬此兩事隱喻自然。動物以外，莊子又用自然界的半影不穎全影、風自動停止諸現象以喻自然。莊子非但相信宇宙自然非由主宰創造，而且肯定情趣心(aesthetic mind)中萬物都自然自得，此乃《莊子》美學形態的自然主義，啓發程顥(1032—1085)作詩句「萬物靜觀皆自得」，而絕非自然科學上限於經驗界的自然主義——宇宙自然，非由上帝創生；但是一切事物他然，受因果律或機械律決定。莊子非在經驗界否定因果機械律，只在超越界的立場，不視萬物爲對象或客體(ob-ject 預設對待 opposition ，而視爲擺脫主

客對立的自在物(e-ject)。《大宗師篇》貶斥殉名者「適人之適而不自適」。《莊子外篇》力言自然、自得、自適的境況是最眞善美的。譬如馬蹄可踏雪，馬毛能保暖，人們違反自然，偏要替牠削蹄剪毛，披鞍拴索，將牠鞭策至死。水鴨脚短不宜增長，鶴類足長不應截短。這象徵人性本善(此性善論異於孟子從內在道德性 innate morality 所倡性善論)，不須儒墨教化，以免弄巧反拙。《駢拇篇》將曾子的大孝、史鰌(字子魚，曾屍諫衛靈公)的盡忠譏刺爲離性矯情，概括地說：「吾所謂臧(善)者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣；……夫不自得而得彼者，是得人之得而不自得者也，適人之適而不自適者也。……雖盜跖與伯夷，是同爲淫僻也」。眞人自得自適，讓萬物自然自化。郭象注《莊》時將自化改稱獨化，表示變化而无被動迹相，可惜他濫用此觀念。

(王煜)

**參考文獻：**(1)牟宗三：《才性與玄理》，香港，人生，1963。
(2)牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，臺北，商務，1970。
(3)牟宗三：《現象與物自身》，臺北，學生書局，1975。

# 自然之勢

「自然之勢」是與「人設之勢」相對的，它是韓非創用的名詞。見於《韓非子‧難勢篇》。

自然之勢，乃指天生承襲而得的權力和地位。天生指有繼承權。自然之勢是帝位傳襲制度下的產品，所以韓非說它「非人之

所得設也」。

自然之勢的權位是固定的，但權位的繼承人有賢有暴，關鍵全在繼承人身上。如果賢人繼承權位，雖有暴人不能作亂，這是自然之勢造成的平治；反之暴人繼承權位，雖有賢人也無法救治，這是自然之勢造成的混亂。所以韓非說「自然之勢」是「勢治者則不可亂；而勢亂者則不可治也」。(《難勢》)「勢治」或「勢亂」完全決定於繼承人的賢與不賢。但繼承人的賢與不賢是天生自然，不是人力所能安排的，而且權位是靠承襲而得，也不是人力可以任意設置。可見「勢治」只能「待賢」，也可以說要碰運氣。這就是韓非不談「自然之勢」，而強調「人設之勢」的根本理由。

(王讚源)

# 朱子晚年定論

正德五年(1510)至九年(1514)王陽明(王守仁，1472—1529)歷陞南京各部主事郎中寺卿。在此時期，著《朱子晚年定論》。從《朱子文集》三十四書之中各抄一段，以示朱子晚年棄煩就約，成爲定論。十年(1515)序。十三年(1518)刻之。今載王氏《傳習錄》之後。此論一出，引起一百餘年之辯論，爲我國思想史上一巨大風波。顧璘(字東橋，1476—1545)最先致書陽明(《傳習錄》引)指其只取厭繁就約，涵養本源數說爲非是。羅欽順(號整菴，1465—1547)移書陽明(《困知記》附錄)謂王取朱子《答何叔敬》四書以爲晚年定論，而叔敬死于朱子中年。陳建(1497—1567)著《學蔀通辨》十二卷，痛駁陽明甚詳，語甚劇烈。馮柯(壯年1562)著《求是編》六十八章，以專章言《晚年定論》。力言朱子功夫亦煩亦約，王氏無得曲解。孫承澤(1592—1676)著《考正晚年定論》二卷，

所言不出羅書之外。顧炎武(1613—1682)《日知錄》有《朱子晚年定論》一條，備述羅陳孫三氏之言。又比陽明之良知於王衍(256—311)之清淡與王安石(1021—1086)之新政，以爲三王禍世之罪，甚於桀紂。陸隴其(1630—1693)謂陽明輯朱子之言以明己之學與朱子未嘗異，無非以禪之實，託儒之名(《學術辨上》)。阮元(1764—1849)著《書東莞陳氏學蔀通辯後》，舉朱子晚年修《禮》，益精益勤，而陽明似誣朱子晚年厭棄經疏，但爲禪家之簡靜。

《定論》出後，攻之者衆，護之者少。劉宗周(1578—1645)謂朱子聞道畢竟在晚年(《陽明傳信錄》卷十二，載《劉子全書・遺編》)。李紱(1673—1750)著《朱子晚年全論》八卷，皆以朱子悔悟爲言。兩面門戶據見，除顧羅阮三氏外，頗多意氣之言。評陽明者不外四點。一爲誤以中年之書爲晚年所籍。二爲以《四書集注或問》爲朱子中年未定之說。三爲其斷章取義，只取其厭繁就簡之語與己見符合者。四爲誤解「定本」且改爲「舊本」以示朱子悔悟早年之作，而忽略「定本」乃是確立大本之意。陽明自辨只謂三十四書大多是晚年，其他各點則無說。實際上《致何叔敬書》固是朱子中年之作，其他諸書則大多爲朱子最後二十餘年也。陽明最大缺點爲斷章取義，獨提所好。攻之者謂其援儒入禪或援朱入陸。然王氏評佛並不弱于朱子。王氏于陸象山，只抱不平，而其思想實非淵源於陸也。當時朱子勢盛，王思歸一。故謂「平生於朱子之說如神明著龜」。苦思得有與朱子相同之點、以爲依歸。其謂晚年悔悟，則豪放之語耳。 (陳榮捷)

## 朱子學派

朱子學派又稱考亭學派，蓋朱子紹熙三年(1192)由福建崇安

縣遷建陽之考亭，並築考亭精舍。考亭乃思念祖考之意也。學者每分朱子學系爲福建、浙江、江西、四川等系，此指流佈區域而言，非各區思想之不同也。朱子之學貫于格致誠正修齊治平，體用相通，敬義夾持。黃榦最得師傳，爲朱門領袖。同門不敢以師之所傳爲別錄，以黃榦尚在也。黃榦最重體用與道統。蔡元定事朱子最久，專律呂象數。陳淳精性理字義，然各專一面而已。朱子學術完整，面面俱全，非一二人可能獨傳也。黃百家謂「黃勉齋榦得朱子之正統，其門人一傳于金華何北山基，以遞傳于王魯齋柏，金仁山履祥，許白雲謙。又于江右傳饒双峯魯。其後遂有吳草廬澄，上接朱子之經學。可謂盛矣」(《宋元學案》，八三)。朱學之徧于南方，黃榦之力也。黃榦曾爲浙江臨川令，故所傳有何、王、金、許之金華四君子。北方自元滅金後，由湖北德安趙復傳理學入北方，繼姚樞而許衡。卒使朱學全盛于元。黃榦曾爲湖北德安(今漢陽)令，或傳播朱學於此。是則朱學之入元，亦黃榦間接之力。然此非謂朱學授受乃一人之力。黃宗羲謂輔廣之學云：「先生之學，入閩者熊勿軒(禾)，程石堂(普)其尤也。入東浙者韓莊節(性)，黃東發(震)其尤也。逮至明代而韓古遺(信同)及吾族祖黃菊東(珏)尚接其傳」(《學案》，六四)。陳埴爲浙江永嘉人，永嘉之爲朱子學，自陳埴始。可謂浙江朱學之盛，陳埴其先鋒也。其他爲詹體仁之傳于眞德秀以至於王應麟，四川又有私淑魏了翁爲之散佈。《儒林宗派》有朱子學派五代傳受表甚詳。然此皆其尤者。此外于朱學傳播而能于宋元明清七百年而不衰者，無數學徒之力也。就以弟子而論，當時書院林立，弟子或設書院，或掌教，或會講。其發揚朱子之教，如基督教教士之四處播道。加以朝廷以考試取士，殿內有經筵之設，皆基于朱子所定

之《四書》與其《集注》。學徒或親自參加考試，或授徒預備，于是朱子之學，經全體之努力而大明。（陳榮捷）

## 朱子辨浙學之非

朱子淳熙八年(1181)八月派任提舉兩浙東路，即日單車就道。十二月六日視事。翌年八月改任江南西路提點刑獄公事。九月十二去任歸崇安。在任一年，巡歷各屬，與士大夫游。「凡所聞者無非枉尺直尋苟容偸合之論」(《朱子文集·答耿直之書》)。此後數年乃大辨浙學之非。《朱子年譜》(十一年十一月)云「其所學以舍六經《論》《孟》而尊史遷，舍窮理盡性而談世變，舍治心修身而喜事功，大爲學者心術之害」。以爲兩浙學者賤王尊霸，謀功計利，重史輕經。以公孫衍張儀爲大丈夫，以史遷賢於仲尼。流入江西，蹴踏董仲舒而推尊管仲王猛，而陷于功利變詐之習。婺州士子名宗呂氏(祖謙東萊，1137—1181)，而實主同父(陳亮，1143—1194)。朱子思挽狂瀾，故于答呂子約(祖儉，1200卒)，沈叔晦(煥)，劉子澄(淸之)，潘端叔(友端)等人書中力言之。答書載《朱子文集》。《年譜》淳熙十一年擇錄之。《年譜》謂「是歲(1184)辨浙學」，言其要耳。所引答書，非只此歲也。　參看「朱陳之辨」條。（陳榮捷）

## 朱陳之辯

淳熙九年(1182)朱子巡歷婺州衢州。正月十七陳亮(同甫1143—1195)訪朱子於衢婺間，旬日始別。時陳亮四十歲，朱子五十三歲。由是年至淳熙十三(1186)通信多次。現存《陳亮集》《與朱子書》八通，《朱子文集》寄陳同甫十三通，又《朱子大全文集》

兩通。十三年致朱子書有來春命駕之語，其至否則無可考。大致爲王霸之辨，陳亮以爲王霸可以並用，義利可以双行。三代王政做得盡，漢唐只是做不盡耳。三代不必盡合天理，漢唐不必盡人慾。歷史變遷爲必然之消長，非天理人慾之消長也。慾只是性之流，功成便是德，德非本性也。朱子則以人心本然之妙，惟有天理而無人慾。漢唐偶爾暗合天理，然全體却在利欲。不但論其做盡與做不盡，更必須論其所以盡不盡也。二者之爭，根本上是義利之爭。在哲學上則朱子以道爲常存，理欲爲二，所重在德。陳氏則以道在人，理欲不分，所重在功。朱子評浙學，大部以陳氏爲對象也。（陳榮捷）

## 朱陸太極之辯

朱子與象山(陸九淵，1139—1193)季兄陸子美于淳熙十三四年間(1186—1187)通函辯論太極數次。十五年(1188)象山爲兄辯護，四月致朱書二千言，謂其兄以《太極圖說》與《通書》非周子敦頤所作。《通書》之所謂中即是太極，未聞有錯認太極爲一物者，不勞朱子于太極上加無極二字以曉之。《通書》及二程(顥、頤)均不言無極。其兄以朱子固執，求勝不求益云，措詞強烈。十一月朱子復書云中乃氣稟之中，極則至極，無極乃無方所無形狀之謂。朱子辭亦嚴厲，書長幾二千言。象山即復，以加無極于太極，是床上加床。搭上「無」字，正是老氏之學。書長三千字，辭氣更嚴。翌年(1189)正月朱子復書千餘字，逐段反駁，謂辨論須平心和氣。極是名此理之至極，中則狀此理之不偏。經書皆言極，未嘗謂極爲中。無極而太極，猶言莫之爲而爲，非謂別有一物。書末又附別紙並謂其兄自信太強，而象山却要過之，不如「各尊

所聞，各行所知」云云。太極之辯，于思想並無發明，于此結束。朱子之書載《朱子文集》三六，陸書載《象山全集》卷二，又于卷三六撮朱子第二書爲一百一十餘字，只述無極之辯與無望必同而不採朱子評陸氏兄弟之語。此後朱陸仍通訊不輟，不復提太極，但互尊敬。陸氏紹熙二年(1191)出任湖北荆門軍，而翌年逝世矣。（陳榮捷）

# 朱熹

朱子(1130—1200)名熹，小名沈郎，小字季延，行五二。冠時，劉子翬字之曰元晦。後以元爲元亨利貞四德之首，不敢當，更字仲晦，又曰晦菴，因以爲號。六十後稱晦翁。晚號遯翁，雲谷老人，滄洲病叟。先世居徽州(即三國時之新安郡)婺源縣永平鄉之松巖里。父松，字喬年，號韋齋，娶祝氏，爲建州政和縣(福建)尉。父卒，貧不能歸。調南劍州尤溪縣（福建）尉。建炎四年庚戌(1130)館於尤溪之鄭氏。秋九月甲寅(十五)午時，朱子生焉。五歲入學。十一歲受學于家庭。紹興十三年(1143)，十四歲，三月父卒，遺命學於胡憲（字原仲，號籍溪），劉勉之(字致中，號草堂，劉子翬（字仲彥，號屏山），得聞伊洛之學。十五年(1145)葬父于崇安縣(福建)。子翬之兄子羽劉少傅爲築室于其所居崇安五夫里第宅之旁。朱子奉母居焉。三數年後勉之以女妻之。十七年(1147)十八歲，秋舉建州鄉貢，翌年春登進士，王佐榜第五甲第九十人。二十年(1150)春往婺源省墓。

二十一年(1151)二十二歲，除(派任)泉州同安縣(福建)主簿。二十三年(1153)夏赴任，沿途見李侗于延平(今南平縣)，乃知向日從事於釋老之說皆非。七月抵同安。在任建經史閣，選邑秀

民充弟子員，日與講學。弟子始至，從學者多人。又定釋奠禮，申請嚴婚禮，禁女婦爲僧道。二十六年(1156)七月任滿，送老幼東歸。翌年春返同安，館陳氏數月，候代者不至。十月罷歸崇安五夫里。

朱子自見李侗(稱延平先生1093—1163)後，反復其言，若有所得。二十八年(1158)正月再不遠數百里徒步見之。爲學奉親，淡于仕途，因請奉祠。十一月差監潭州(湖南省)南嶽廟。此爲當時尊賢之制，給祿居家，不赴潭州也。二十九年(1159)三月校定《謝上蔡先生語錄》。八月召赴行在(臨安，今杭州)，以有沮之，辭。三十年(1160)冬三見李侗，始受業焉。寓于李第之旁西林院惟可師之舍，閱數月而後去。三十二年(1162)春迎謁李侗于建安(今福建建甌縣)，與歸延平，復寓西林院數月。五月祠秩滿。六月，孝宗即位，復差監南嶽廟。八月應詔上封事，極言格致誠正，並反對求和。不報。明年隆興元年(1163)朱子三十四歲，召赴行在。七月丁酉起行，十月至行在。十一月六日入對垂拱殿。其一言《大學》之格致誠正修齊治平。其二言必須復仇。其三言言路壅塞。其時宰相湯思退等主和，十二日即除(派任)武學博士待次(候職)。遂歸。是年著《論語要義》。《論語訓蒙口義》亦于此一二年間完成。二年(1164)正月之延平哭李侗，比葬又往會。是年編成《困學紀聞》，乾道元年(1165)促就職。四月至行在。以時相主和，五月復差監南嶽廟以歸。

三年(1167)八月訪張栻(南軒1133—1180)于長沙，門人范念德林用中陪行。九月抵步，留兩月，討論《中庸》中和之說，三日夜而不相合，然聚講甚歡。十一日共登衡山，至櫧州而別。十二月二十抵家。途中所作詩凡二百餘首。十一月差充樞密院編修，

待次。四年(1168)四月，崇安饑，請粟于府以贍之。編次《程氏遺書》成。五年五月七月屢促就職，均辭。九月丁母憂。六年(1170)正月葬母于建陽縣崇泰里之寒泉塢。既葬，作寒泉精舍，日居墓側。朔望則歸五夫里以奠几筵。因參酌古今喪祭冠婚之儀，編成《家禮》。既成，爲一行童竊去，至朱子死後會葬日方有錄本出現。所載間有與晚歲之語不符。十二月召赴行在。以未終喪辭。七年(1171)五月創立社倉于五夫里，爲我國社倉制之始。十二月省劄趣行，以祿不及養辭。八年(1172)四月六月屢趣，亦辭。是年《論孟精義》，《資治通鑑綱目》，《八朝名臣言行錄》，《西銘解義》成。九年(1173)趣行又辭，並請祠。四年之間辭者六。四月《太極圖說解》與《通書解》成。上以朱子屢召不起，安貧樂道，實有可嘉。五月有旨改左宣教郎，主管臺州(浙江)崇道觀。先生以求退得獎，于義未安，辭。六月《二程外書》與《伊洛淵源錄》成。淳熙元年(1174)二月三月兩辭，六月始改宣教郎奉祠。

二年(1175)四月，呂東萊(呂祖謙，字伯恭，1137—1181)訪朱子于寒泉精舍，相與編《近思錄》，選錄周敦頤，程顥，程頤，張載之語六百二十二條。分道體，爲學，致知，存養，克己，家道，出處，治體，治法，政事，教學，警戒，辨異端，觀聖賢十四卷。此書摘北宋四子之精華，集理學之大成，爲我國第一本哲學選輯之書，亦爲以後《性理大全》、《性理精義》等書之典型。支配宋元明清等《近思續錄》之內容與形式達七八百年。五月五日序。旋偕呂氏至信州(江西)鵝湖寺與陸象山(九淵，1139—1193)兄弟會。相與講論，不合而散(參看「鵝湖之會」條)。七月築雲谷晦菴于建陽縣西北七十里蘆峯之巔。後自稱晦菴與雲谷老人以此。

三年(1176)三月如婺源省墓。門人蔡元定從。執弟子禮者三

十餘人。六月初旬乃歸。六月授秘書省秘書郎，即辭。不允，八月再辭，並請祠。許差武夷山(福建崇安縣南三十里)冲祐觀。十一月令人劉氏卒。四年(1177)《論孟集注》，《論孟或問》，《詩集傳》，《周易本義》成。黃榦《朱子行狀》云：「先生自同安歸(1158)，奉祠家居，幾二十年。間關貧困，不以屬心」。

五年(1178)八月差知南康軍(江西)，辭。十月不許，復辭，並請祠。十二月趣赴任。六年(1179)，朱子年五十。正月復請祠，東萊有書以一出爲善，乃于月之二十五日啓行，至江西信州鉛山候命，寓止崇壽僧舍。二月復請祠。是月陸子壽來訪於觀音寺，意見頗契，與前日鵝湖之會態度不同。子靜(象山)不同來，蓋亦兄弟二人之學，本不相同也。二月三月均趣行，乃于三月晦到任。首下教三條。五日一詣學宮講說。立周濂溪祠于學宮，以二程配。十月復建白鹿洞書院，成爲宋代四大書院之一。所揭白鹿洞學規，亦爲日後學規之模範。兩次請祠不報。翌年(1180)正月，三月、四月復請，亦無效。四月應詔上封事。其言切直，上讀之大怒，宰相趙雄詭辭救解乃已。八年(1181)陸子靜來訪，請書呂東萊所撰《子壽墓誌銘》。朱子率僚友與諸生與俱至白鹿洞書院，請登講席。象山講君子小人喻義利章。此爲我國史上大有名之講壇(參看「白鹿洞書院講義」條)。朱子在南康任，興學修禮，減稅救荒，薦納粟人，築堤立祠。任將滿，陳俊卿過闕入見，力薦之。三月乃除提舉江南西路常平茶鹽公事。閏三月二十七日離南康郡東歸候職。會浙東大饑，宰相王淮薦朱子。八月遂改除提舉兩浙東路常平茶鹽公事。朱子拜命不敢辭，即日單車就道。十一月己亥，奏延和殿。朱子去國二十年。既得見上，極陳災異之由，與修德任人之說。凡七奏。十二月六日視事于西興(浙江)。九

年(1182)正月巡歷婺州衢州。陳亮(同甫1143—1194)來訪于此間，旬日而別。朱子救荒捕蝗，改良賦稅，頒行社倉，廢秦檜祠。凡按行境內，單車屏徒從，是以深知民隱。奏劾不職官吏。前知臺州唐仲友與丞相王淮爲姻家，將遷江南西路提點刑獄公事，民訴其不法者紛紛，朱子亦奏劾之。王淮不得已，奪仲友江南西路新任，改以授朱子。朱子辭。九月十二去任歸崇安。十一月請祠，謂乞身就閑，或可少紓患害。蓋朱子奏劾權貴，尚書鄭丙乃上疏詆程氏之學。監察御史陳賈皆沮朱子也。朱子在南康浙東任內，政務之餘，講學不絕，來師事者甚衆，尤以浙江爲然。呂東萊素爲朱子推張，八年(1181)八月東萊死後，朱子兩浙獨尊，來從游者益盛。後之江浙兩地朱學之盛，朱子親教其地，一大因也。

十年(1183)正月差主管臺州崇道觀。築武夷精舍於崇安縣南三十里武夷山五曲大野屏下，正月經始，四月落成，四方來學者甚衆。十一年(1184)力辨浙學之非(參看「朱子辨浙學之非」條)。十二年(1185)二月秩滿復請祠。四月差陝西華州雲臺觀。是年與陳亮通訊爲王霸之辨。十三年(1186)《易學啓蒙》《孝經刊誤》成。十四年(1187)三月著《小學》。雲臺之秩將滿，四月差主管南京鴻慶宮。七月除江南西路提點刑獄公事。辭，不允。十五年(1188)正月有旨趣奏。以疾辭，不允。三月十八啓行。在道再辭，並請祠。上罷淮相。六月初七遂入奏延和殿，力疾以天理人慾爲言。是行也，有告以正心誠意爲上所厭聞者，朱子曰：「吾生平所學，惟此四字。豈可隱默，以欺吾君乎」？奏中直摘內侍甘昪。明日遂除兵部郎官，蓋不復用之于州郡也。朱子以足疾辭，未供職。兵部侍郎林栗前數日與朱子論《易》《西銘》不合。至是劾朱子「徒竊張載程頤緒餘，謂之道學。……不肯供職，其僞不可掩」。

十日乃令依舊職江西提刑。秋，七月在道辭免新任，以足病丐祠。除直寶文閣，主管西京嵩山崇福宮，八月拜命。九月十月均召入對，並辭。十一月遂上封事，長萬餘言。以今日之急務爲輔翼太子，選任大臣，振舉綱維，變化風俗，愛養民力，修明軍政六者。疏入，夜漏下七刻(半夜)，上已就寢。亟起，秉燭讀之終篇。明日除主管西太一宮兼崇政殿說書。有指道學爲邪氣者，力辭新命。是年始出《太極通書》《西銘解義》，以授學者。

十六年(1189)正月除秘閣修撰，仍舊宮祠。二月光宗即位。拜祠命，辭職名不允。《大學章句》與《中庸章句》成書久矣，至是年春始序之。十一月除知漳州(福建)。再辭不允，始拜命。紹熙元年(1190)四月二十四日到郡。奏除無名之賦，減經總制錢。諭喪葬嫁娶之禮，命父老教子弟。禁男女聚僧廬爲傳經會與女不嫁者爲菴舍以居。欲行泉、汀、漳三州經界，土豪不悅，有上書訟其擾人。故有旨先行漳州。卒不果行。十月請祠，不允。刊《四子書》於郡。朱子于五經大膽懷疑，以經爲非孔子直接之言。《書序》疑非孔安國所作。《詩．大序》乃後人作品，《小序》亦不可信。《禮記》乃戰國人士及漢儒所裒集。傳《春秋》三家皆非親見孔子，其傳隔孔子數重。惟《四書》乃孔孟直接之言。于是朱子要人「先讀《大學》以定其規模，次讀《論語》以立其根本，次讀《孟子》以觀其發越，次讀《中庸》以求古人之微妙處」。此《四書》自皇慶二年(1313)考試題目皆由此出，而釋義亦以朱子之《四書集註》章句爲準。於是《四書》支配我國教育、文官考試與思想六百年。其影響遠在《欽定五經》之外也。

二年(1191)二月以子塾葬請祠。三月復除秘修閣修撰，主管南京鴻慶宮。四月二十九去郡，五月歸建陽，寓同繇橋。三年

(1192)乞補祠秩，許之。始築室于建陽之考亭。自是由崇安遷居于此，以其溪山清邃也。學徒益盛，乃築考亭精舍于居之東，有清邃閣。有云陳亮訪，但無實證。十二月除知靜江府(廣西桂林)廣南西路經略安撫使。辭。是年成《孟子要略》。四年(1193)正月趣之任，復辭。二月差主管南京鴻慶宮。十二月除知潭州(長沙)荆湖南路安撫使。辭。五年(1194)正月復辭。二月趣之任。五月五日至鎮。遣諭猺洞，降之。奏劾將官。祭張栻(1180卒)祠。更建嶽麓書院。四方之學者畢至。六月乞歸里不允。七月寧宗即位。趙汝愚薦，召赴行在。八月除煥章閣待制兼侍講。辭不獲。九月晦丁亥至郊外。十月己丑初二入國門，初四辛卯奏事行宮便殿，面辭待制侍講，不允。壬辰初五，改作說書。初七丁酉拜命。十四辛丑進講《大學》。以往經筵雙日早晚進講，今改逐日如是。閏十月甲子初七上廟祧議，謂不當祧僖祖。一時異議之徒，忌其軋己，權姦遂從而乘之。以上疏忤太皇戚屬韓侂胄，十九日丙子晚講後遂御批以憫耆艾，隆冬恐難立講，除宮觀。臺諫爭留不可。朱子遂行。十一月十一至江西玉山，講學於縣庠(參看「玉山講義」條)。丁未還考亭。十二月詔依舊煥章閣待制，提舉南京鴻慶宮。拜祠命，辭職名。既歸，學者益衆。于是築竹林精舍，後改曰滄洲精舍。此十年間，門人最衆。《朱子語類》所錄問答以朱子最後十年爲多。朱子門人前後所知姓名者四五百人。其門之盛，出乎前之程門與後之王門之上。種種色色，有童年者，有耆老者，有高貴者，有貧賤者，有父子兄弟數代同游者，有師事至數十年者。大都從事教學。有官職者不及三分之一。朱子一生十九住在福建，門人當然以福建爲多。然浙江江西亦多。又有遠來自川蜀者。

慶元元年(1195)朱子六十六歲。三月復辭舊職名，並以議廟祧自劾。磨勘，轉朝奉大夫。五月乞致仕。蓋侂胄專權，逐趙相汝愚。或更道學之名爲僞學，攻者蠭起。門人太府寺丞呂祖儉以論救丞相，貶韶州。朱子乃草封萬言，極陳姦邪蔽主之禍。弟子迭諫，以必賈禍。不聽。蔡元定請以蓍決之，遇遯之家人。朱子默然退，焚其稿，更號遯翁，遂決休致也。臺臣攻擊僞學日急，胡紘嘗詣朱子于建安，恨朱子不待以鷄以酒。及爲監察御史，遂劾趙相汝愚，詆其引用朱子。及攻僞學益嚴，選人余嚞上書乞斬朱子。紘草書將上。會遷職，乃以稿給沈繼祖。繼祖以追論程頤得爲監察官。今乘機謀富貴，乃以紘稿論朱子十罪，奏乞罷朱子。于是十二月褫職罷祠。蔡元定不仕，亦貶道州，主意在詆朱子也，朱子處之泰然。是年《楚辭集註》成，並始編《禮書》。三年(1197)郡縣逮捕元定甚急，朱子與同游百餘人餞別元定于淨安寺。明日獨與元定會宿寒泉精舍，相與訂正《參同契》，終夜不寐。是年《周易參同契考異》，《韓文考異》均成。四年(1198)又成《書集傳》。十二月以來歲年及七十，申乞致仕。五年(1199)依所請。始用閒居深衣之野服見客。命蔡沈作《書集傳》。是年三月《楚辭集註》成。黃榦《朱子行狀》云，朱子「五十年間，歷事四朝，仕于外者僅九考，立于朝者四十日」。此以整數而言，實計任職僅七年又六個月餘，入國四十六日，侍講三十六日而已。六年(1120)三月初六辛酉改《楚辭》一段，又改《大學章句．誠意章》。令門人詹淳謄寫。朱子于《四書集注》《章句》，用工四十年，三翻四改，自云「四十餘年理會」，「每下一字，直是稱等輕重，方敢寫出」。又云：「某《語孟集註》，添一字不得，減一字不得」。不知此次改《誠意章》，乃其絕筆也。初九日甲子午初刻以疾終於正

寢。十一月壬申葬于建陽縣唐石里之大林谷。禁僞學方嚴，門人有避去或更名他師者。然不遠千里或與鄉人受業同來會葬者多人。年譜云：「會葬者幾千人」，蓋實紀也。門人傅伯壽時爲建寧守，恨不薦己，不以朱子死訊上報。故嘉泰二年(1202)仍除華文閣待制與致仕恩澤。蓋攻僞漸平而侂亦漸悔矣。嘉定二年(1209)賜謚曰文，紹定三年(1230)封徽國公，淳祐元年(1241)從祀孔子廟。 (陳榮捷)

**參考文獻：**(1)黃榦：《朱子行狀》，(載《勉齋集》)。
(2)王懋竑：《朱子年譜》。
(3)江永：《考訂朱子世家》(附於《近思錄集註》之末)
(4)戴銑：《朱子實紀》

# 李悝

李悝，《漢書・藝文志》說他是魏文侯相，《晉書・刑法志》說他是魏文侯師，也許兩者都是。《韓非子》說他以射箭中的與否斷獄，使得上地的人都善於射，因此打敗了秦人(《內儲說上》)。又說他小用方術，來鼓勵左右，但反被秦人所敗(《外儲說左上》)。從這些故事看來，他是很用機心的人。《呂氏春秋・恃君覽》也載有一段故事說，魏武侯以爲「大夫之慮莫如寡人」，李悝進言道：「諸侯之德，能自爲取師者王，能自爲取友者存，其所擇而莫如己者亡」。使得武侯頻頻稱善，而「益知君人之道」。這表示他的善諫。除此之外，他的生平事迹不能詳考。他約生於前455年，卒於前395年。(錢穆《先秦諸子繫年》)

《漢書・藝文志》有《李子》三十二篇，列於法家之首，註云：

「名悝，相魏文侯，富國强兵」；儒家類有《李克》七篇， 註云：「子夏弟子，爲魏文侯相」。李悝又名李克，班固在《古今人表》中，誤分爲二人。李悝師事子夏，所以也列於儒家。但由儒入法，是應乎時代的須要，後來的韓非 、 李斯 ， 也是出自荀子門下。《李子》三十二篇及《李克》七篇，已經亡佚。不過關於刑律和農政，在別的文獻裏還可看出一點輪廓來。

《晉書‧刑法志》載明李悝「撰次諸國法，著《法經》」，說是商鞅在秦變法的根據，也是秦漢舊律的藍本。《法經》早已失傳，不過六篇名目還見於《唐律疏議》，其篇目爲：盜法、賊法、囚法、捕法、雜法、具法。《法經》是中國第一本成文法典，依照章太炎「著書定律爲法家」(《檢論‧原法》)的界說，李悝應該算是先秦法家的鼻祖。

《史記‧貨殖列傳》及《平準書》皆載：「李克務盡地力」，《孟荀列傳》也載「魏有李悝盡地力之敎」，這是法家重農思想的開端。其內容在《漢書‧食貨志》有較詳細的記載，除規定耕地面積，十一之稅外，最重要的是「平糴」辦法。他認爲「糴甚貴傷民，甚賤傷農」，於是把豐年和饑歲各分上中下三等， 豐年時， 由政府收購適量的米穀；饑歲時，使將收購的米穀平價發賣。這就是後來均輸、常平倉制度的來源。李悝的這套農業政策，切實而且惠民，終於使魏國富强。 （王讚源）

**參考文獻：**(1)《晉書‧刑法志》
(2)《漢書‧食貨志》

# 向秀

向秀(約227—272)字子期，河內懷縣(今河南武陟西南)人，

「竹林七賢」之一。官至黃門侍郎、散騎常侍。他將注解《莊子》的計劃告訴摯友嵇康和呂安，兩友認爲得意忘言，不必注解，嵇康《聲無哀樂論》更明言注疏引起「巧歷不能紀」的無窮談證。恃才傲物的嵇康和放逸不羈的呂安時常嘲笑喜愛以言解書的向秀。秀常與康鍛鐵於洛邑或同安灌園於山陽。兩友遇害，他應歲舉到京師謁見大將軍司馬文王，文王問他：「聞君有箕山（代表隱居）之志，何能自屈」？他答道：「常謂彼人（隱士）不達堯意，本非所慕也」。此意同於郭象的迹冥論，强調聖哲眞人雖重內聖（冥本）而可兼外王（顯迹），儘管非慕悅名位俸祿。向注《莊子》，優於往昔數十注家，難怪呂安驚嘆云：「莊周不死矣」！（皆見《世說・文學篇》注引《秀別傳》）他又注《易經》，略採荀爽、虞翻、王肅之說，異於鄭玄、王弼。但是向秀《易義》的文字，凡異於王弼的，都從鄭玄。此書雖佚，後世所輯佚文表現作者反對象數派，也不同意於漢魏之際的《易》學專家。他的儒家傾向表現於二十歲時撰著的《儒道論》，和後來的《難養生論》。嵇康《養生論》相信「導養得理，以盡性命，上獲千餘歲，下可數百年」。向秀駁謂：「人受形於造化，有生之最靈者也。……有動以接物，有智以自輔。……若閉而默之，則與無智同。……稱（契合）情則自然。若絕而外之，則與無生同。……嗜欲、好榮惡辱、好逸惡勞，皆生於自然。夫天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。（此兩句引《周易・繫辭傳》）崇高莫大於富貴。然富貴，天地之情也。（引用《論語・里仁篇》：「子曰：富與貴，是人之所欲也」。）貴則人順己以行義於下，富則所欲得以有財聚人，此皆先王所重。……感而思室，飢而求食，自然之理也，但當節之以禮耳」。向秀訶斥嵇康所倡「絕五穀」、「去滋味」、「寡情欲」、「抑富貴」，平實說道「求之以道，不

苟非義。在上以不驕無患，持滿以損斂不溢。……或睹富貴之過，因懼而背之，是猶見食之有噎，因(故)終身不食耳」。此態度積極而健康，迂腐者却貶爲庸俗。對於間接受虛浮觀念所害的兩位好友，向秀曾作沉痛悱惻的《思舊賦》。他的理想在調協儒道兩家的名教和自然，認爲讓萬物各任其性固然是逍遙，「君臣上下」的尊卑差等也出於「天理自然」，不宜片面强調逍遙而輕蔑名教。在西方，黑格爾(Hegel, 1770—1831)亦視道德禮制爲第二自然或第二天性(Second nature)。（王煜）

**參考文獻：**(1)楊勇：《世說新語校箋》，臺北，明倫，1970。

(2)劉盼遂：《申郭象注莊子不盜向秀義》，《文字同盟》，第十期。

(3)楊明照：《郭象莊子注是否竊自向秀檢討》，《燕京學報》，第二十八期。

(4)王叔岷：《莊子向郭注異同考》，《中央圖書館館刊》，第一期。

(5)侯外廬等：《向秀與郭象的莊注疑案與莊義隱解》，《中國思想通史》，第三卷第六章第二節。

(6)何啓民：《竹林七賢研究》，臺北，商務，1966。

(7)何啓民：《魏晉思想與談風》，臺北，商務，1967。

(8)黃慶萱：《魏晉南北朝易學書考佚》，臺北，幼獅，1975。

(9)Hegel, s Philosophy of Right, Tr. T. M. Krox. London, Oxford University Press, 1977。

# 列子

姓列，名禦寇，戰國鄭人。《漢書·藝文志》著錄《列子》八篇，早已亡佚。今本《列子》八篇，以莊子思想爲主，加上《力命篇》的極端宿命論和《楊朱篇》的享樂主義（似古希臘的施勒尼派 Cyrenaics 所倡），以及不少怪誕詭譎的傳說、寓言與神話，料非一時一人所作，而是戰國至魏晉期間的集體創作。書中「仙」及「西方聖人」諸詞不足以證明書成於戰國之後，但是「火烷布」(石綿)及「切玉刀」兩詞表示書中部分撰於漢代以後，《周穆王篇》似抄襲西晉武帝時在汲冢出土的《穆天子傳》及晉人皇甫謐所編《內經·倉公論》中的《靈樞》。劉向《列子敍錄》云：「列子，鄭人也，與鄭繆公同時」。依《莊子·讓王篇》，列子推却鄭國宰相子陽餽贈的米，列子應與子陽同時。然而鄭繆公與子陽年代遠離。柳宗元《列子辨》說：「史記鄭繻公二十四年，鄭殺其相子陽，是歲爲魯繆公十年。劉向《序》之鄭繆公，疑是魯繆公之誤」。宋代葉大慶《考古質疑》所言「繆字爲繻之誤」較具說服力。宋人高似孫相信《列子》多由後人編著，清代姚際恒《古今僞書考》進一步以《列子》及劉向《序》(說《列子》之學本於黃帝老子)同僞。《莊子·列禦寇篇》包含不連續的十三段，談及莊子臨終吩咐門徒免葬，全篇主旨在眞人免受內外兩方面的刑罰。根據《莊子》，列子的老師是壺子和伯昏无(瞀)人。在《應帝王篇》，列子返樸皈眞。《列子》中除《天瑞篇》開首數段列子的形上學以外，關於列子的故事幾乎全同

《莊子》所載，多半由於抄襲。嚴靈峯先生力辯《列子》絕大部分乃戰國作品，不宜貶爲僞書。此說頗堪參考斟酌，有人甚至懷疑王弼或注者張湛就是列子的主要作者。唐代天寶元年(742)，玄宗詔號列子爲「冲虛眞人」，《列子》爲《冲虛眞經》，在道教的地位與老莊文三子並列。(王煜)

參考文獻：(1)楊伯峻：《列子集釋》，香港，太平，1965。
(2)嚴靈峯，《無求備齋列子集成》，臺北，藝文，
(3)嚴靈峯：《道家四子新編》，臺北，商務，1968。
(4)馮友蘭：《中國哲學史》，《史料學初稿》，香港，南國出版社。

# 老子

《老子》的作者老子可能是老聃(聃同耽，指長耳，老聃也許是壽者通稱)，即與孔子同時而略早的李耳(離耳亦即長耳，也許附會成李耳)，亦可能是和孔子同時的老萊子，又可能是比孔子遲生一百二十九年的太史儋。司馬遷說老子的故鄉是楚國苦縣厲鄉曲仁里，又云：其子宗爲魏國將軍，似信老子是戰國時代人，最早也應在春秋末期。相傳他曾當周朝廷的國立圖書館長，見聞廣博。有人認爲《論語》中孔子提及的老彭即是老聃，「以德報怨」便是引用老子思想。但是孔、墨、孟諸子都未確實提及老子，《禮記》所載孔子問禮的對象未必是《老子》的作者。有人相信《老子》遲於《莊子・內篇》而早於《莊子・外・雜篇》。然而就內容而

論，《莊子》似發揮《老子》。《老子》原不分章，漢代始稱它爲《道德經》，分上篇《道經》三十七章，下篇《德經》四十四章，共八十一(九的平方)章。現今所見最早的版本，是馬王堆出土帛書《老子》甲本及乙本，其中假借字遠多於道教立場的河上公注本及王弼注本。《老子》的主旨在教人模仿永恆的天道，致虛守柔，以退爲進，與世無爭，寬容慈仁。理想的帝王絕不擾民，人民只知(甚至不知)國家有君主。二流的帝王受人愛戴，三流的帝王使民畏懼。這三等的君主依次屬於道家、儒家、法家的形態。比法家帝王更低等的才是暴君或庸君，受革命和侮辱。君主須保持庶民溫飽的身體和柔弱的意志、稀鬆的知識；因爲智巧愈深，民愈難治。服和平的社會中，統治者與被治者皆不用智巧。故《老子》稍似無政府主義先驅，它的理想人格，又像法國盧騷(Jean Jacques Rousseau, 1712—1778)所倡的「自然人」。儒家的道德(廣義的仁)等於仁(狹義)、義、禮、智、忠、信諸德的總和，《老子》的道却是天道而降爲人道，遂依次遞降成德、仁、義、禮、智(巧僞)，禮智表示缺乏忠信和預兆戰亂。老莊倡道治，孔、孟倡仁治，荀子倡禮治，商韓倡法治。依時間而言，道治的理想是仁治和禮治兩大理想之間的挿曲。老子哲學的優勝皆在負面表達的無執、不爭之類，缺陷在反主智、反文化，幻想複雜的民智可似開倒車那般恢復原始的簡樸渾厚。近代歐美的和平主義者如羅素(Bertrand Russell, 1872—1970)與雅斯培(Karl Jaspers, 1883—1969)激賞《老子》中聖王的不佔有，厭惡機械文明的人士熱愛老莊及禪僧寒山；可見道家思想足以對治近代社會的某些弊病，如知忙不知閒，能進不能退。在形上學方面，老子大體以絕對的道壓倒初民迷信的天帝鬼神，取締狹義的宗教。道家比儒家更無

宗教崇拜，使中國大致免於宗教狂熱和宗教戰爭。如非對付外來的佛教，中國人未必神化老子爲道教教主。（王煜）

**參考文獻**：(1)《史記》，卷六三《老莊申韓列傳》。
(2)杜道堅：《文子纘義》。
(3)袁宙宗：《老子身世及其兵學思想探賾》，臺北，商務，1977。
(4)嚴靈峯：《無求備齋老子集成》，臺北，藝文，1970。
(5)嚴靈峯：《馬王堆帛書老子試探》，臺北，河洛，1976。
(6)錢穆：《莊老通辨》，臺北，三民，1971。
(7)唐君毅：《中國哲學原論、原道》，香港，新亞研究所，1973。
(8)馮友蘭：《中國哲學史新編》，1964。
(9)陳榮捷：The way of Lao Tzu, a Translation and Sendy of the Tao-te ching New York. Bobbs-Merrill, 1963。
(10)宇野精一主編，邱榮鐊譯：《中國思想之研究》二《道家與道教思想》，臺北，幼獅，1977。
(11)B. Russell, The Problem of China, London: George Allen & Unwin, 1966。
(12)K. Jaspers, The Great Philosophers, Tr. Ralph Manheim, New York: Harcourt, Brace and World, 1962, 66。

(13)勞榦：《關東與關西的李姓和趙姓》，見《勞榦學術論文集》，甲編下册，台北，藝文，1976。

# 同帝

《莊子・刻意篇》云：「精神四達幷流，無所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可爲象，其名爲同帝」。遍佈宇宙的精神，就是稷下學派所倡物質性的道，也是《知北遊篇》「通天下一氣耳」的氣。它的功能等於宗教的上帝，雖然上帝沒有物質性。稷下派視道爲精氣，《莊子・知北遊》、《至樂》等篇亦以精氣解釋萬物（包括生物）的起源，然而用形而上的道駕臨於形而下（物理）的精氣。（王煜）

# 安貧樂道

安貧樂道是孔孟針對當時新興的士人階層所倡導的一種生活方式。士志於道，而道甚難行，在道不行的情況下，以守道爲職志的士，往往很難避免隱處窮巷的命運。在這種困境裏，士如何自處？又如何既能維護人格的尊嚴、又能擔當歷史承先啓後的使命？安貧樂道就是孔孟根據他們自己親身經驗，爲陷於這種困境的士人，提供足以自處的生活方式。

現實的政治領袖，最關心的是如何擴張權力和保住權力，士人的道能滿足這個需要的，他尊之貴之，不能滿足這個需要的，雖不一定就賤之拒之，但一個眞正守道的君子，很難被納入官僚系統。士人不屬於官僚系統，生活的資源必然貧乏，不安貧又能如何？因士是志於道的，所以僅僅安貧還不够，還要能樂道，也

就是說，在生活條件極端匱乏的處境中，不僅要保存歷史文化的命脈，且要積極地弘揚理想，雖隱處窮巷，而聲施千里，此誠人間至難處之境，至難爲之事，孔孟的偉大，就是因爲他們爲中國的士人樹立了不朽的榜樣。

且看孔孟如何對這種生活現身說法。

孔子說：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也」。(《論語．里仁篇》)又說：「君子謀道不謀食，耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣」。(《論語．衛靈公篇》)孟子也說：「無恆產而有恆心者，惟士爲能」。(《孟子．梁惠王上》)「士志於道」，乃士之所以爲士者，孔子教人，即教人如何爲士，如何由明道而行道。「學而優則仕」，仕是爲了行道。志於道者關心社會國家的大事，於一己之私的衣食小事，何足掛齒？如若不然，同這種人是沒有什麼道理可談的了。「君子謀道不謀食」，「憂道不憂貧」，正是勉士人君子須安貧樂道。蓋謀食者未必得食，憂貧者未必不貧，有道君子，志不當在此。孟子無恆產有恆心之言，也是說惟有士方能安貧樂道。

孟子所說「窮則獨善其身」(《盡心上》)，「不得志獨行其道」(《滕文公上》)，仍是教人安貧樂道。孔子又曾說過「君子固窮」，固窮、安貧、樂道代表塑造這種生活方式的三個歷程，固要靠意志堅定，不斷與外物的引誘相對抗；安是坦然地接受，能心安理得；樂道是已樂在其中，已達人道合一的境界。對這種境界的生活，《論語》有兩個例子，一爲孔子自道：「子曰：飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲」。(《述而篇》)「不義而富且貴」，非謂富貴即不義，亦非謂貧賤本身有可樂，孔子對富貴貧賤的態度，應如《中庸》所說「素富貴，行

乎富貴，素貧賤，行乎貧賤，君子無入而不自得」。無入而不自得，故能樂在其中，人生到了這個境界、富貴貧賤都不足以擾心。另一個例子是孔子讚美顏回：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也」！（《雍也篇》）孔子於衆弟子中只屢讚顏回，後來宋儒教人尋孔顏樂處，都是因爲他們在極端困頓中，仍能樂道不倦。

在貧困中，有人畏縮自卑、有人從容自得，區別就在生活中是否有道，人能弘道，道也能弘人，孟子對這一點體會很深：「孟子曰：說大人，則藐之，勿視其巍巍然。堂高數仞，榱題數尺，我得志弗爲也。食前方丈，侍妾數百人，我得志弗爲也。般樂飲酒，驅騁田獵，後車千乘，我得志弗爲也。在彼者，皆我所不爲也；在我者，皆古之制也；吾何畏彼哉」。（《盡心下》）這一席話，不祇是爲孔子「不義而富且貴，於我如浮雲」做註脚，其中實已蘊涵着道尊於勢的意識覺醒，孟子天爵人爵之辨及良貴之說，則是爲道尊於勢的要求提供理論基礎，在學而優則仕的人生道路之外，另開闢了一條自我實現的大道。（韋政通）

# 伊洛淵源錄

朱子自幼從事二程（程顥，明道先生，1032—1085；程頤，伊川先生，1033—1107）之學。乾道四年(1168) 編成《程氏遺書》。九年(1173)又成《程氏外書》。同年復編《伊洛淵源錄》，記周子（周敦頤，濂溪先生，1017—1073）以下及程子交游門弟子言行，凡十四卷。首六卷爲北宋五子，即周子，二程子，邵子（邵雍，康節先生1012—1077）與張子（張載，橫渠先生，1020—1077）是也。載其行狀，墓表，言行，朋友敍述與遺事。二程兩章特詳。次

六章交游四人與門人十四人。又次一章爲胡安國(1074—1138)。胡氏雖未及門，而程門以爲亦得程氏之傳者。最後一章爲門人無記述文字者二十人，而以背負伊川之邢恕(壯年1127)爲殿。

書以《伊洛淵源》爲名，伊水洛陽，爲二程講學之區。書之目的，乃所以敍述其源流傳授也。朱子道統思想，逐漸完成。以二程得孟子沒後不傳之聖學，以周子爲理學之基，而以張邵爲理學之輔。此編備載其師友傳授與其言行政事。兩年後乃與呂祖謙(字伯恭，稱東萊先生，1137—1181)同撰《近思錄》，專取二程與周張言論，而置邵子于道統之外矣。朱子找尋史料，歷有時日。《答呂伯恭書》，討論去取經過甚詳(《朱子文集》，三五)。初以呂希哲(約1036—約1114)學佛老，本不欲載。然卒載之。又以呂大鈞(字和叔，1030—1081)爲「甚非是」(同上)，然亦載之。可知朱子去取之愼，不以其厭惡佛老而亂淵源之眞也。《四庫全書總目提要》謂「宋人談道學宗派，自此書始。而宋人分道學門戶，亦自此書始」。然又謂「朱子著書之意，則固以前言往行，矜式後人，未嘗逆料及是。儒以詩禮發冢，非詩禮之罪也」(卷五七，《史部傳記類》)。是則朱子溯述淵源，純以史學精神着手。若謂記載邢恕背師，即是門戶之見，則埋沒史實，豈是忠實之爲耶？所不幸者，朱子而後，凡說淵源，即指門戶，《考亭淵源錄》，爲例尤著也。（陳榮捷）

## 考亭淵源錄

仿《伊洛淵源錄》之例而成者，爲明宋端儀(1447—1507)新撰之《考亭淵源錄》。據徐階序，林中丞念堂出故提學宋公所編《考亭淵源錄初藁》，屬提學薛應旂(隆慶戊辰，1568，進士)成

之。薛氏於是倣《伊洛淵源錄》，爲加潤色，增其所未備，凡爲二十四卷。據應旂隆慶戊辰(1568)自序，朱子編《淵源錄》備載伊洛淵源之所自，及其同時之友與及門之士等淵源之所漸，以至程門高弟弟子之傳。惟宋氏初稿未及朱子友人陸氏兄弟(九齡，1132—1180)，九韶(壯年1150)，九淵，(象山，1139—1193)，陳亮(1143—1194)，陳傅良(1137—1203)，乃一幷增入。其書目錄後謂朱陸「二先生實所以相成而非所以相反也」。宋氏初藁早佚。今應旂重修之本，首列李侗(1093—1163)等四人，以溯朱子所承之所自。次載朱子首末。次及同時友人張栻(1133—1180)等七人。次則備列朱子門人二百九十三人，又無紀述文字而但列其名者八十八人。最後則「考亭叛徒」胡紘等三人，《四庫全書總目提要》云：「亦用《伊洛淵源錄》載邢恕之例」(卷六一，《史部傳記類》)。應旂初治陸王(陽明，王守仁，1472—1529)之學，晚乃研究程朱。則其添陸氏兄弟，亦在意中。然謂之講友則可，謂之淵源，則誠如《四庫全書總目提要》六一所云：「名實未免乖舛也」。此書門戶之見顯然，未可與《伊洛淵源錄》並論也。朱子只敍邢恕史實，今則明指叛徒，未可與《伊洛淵源錄》同日而語也。何得云例？

(陳榮捷)

# 色

梵文爲"rūpa"，在佛教傳統中，此詞向有廣、狹兩義：狹義指形狀及顏色(即十二處中的色處→一切法)，廣義則指物質的存在(即五蘊中的色蘊→一切法)。漢譯爲「色」，顯然是從狹義方面得名。

其實，若依印度傳統，"rūpa"的原義是指形相或樣態，不祇

爲眼所見的對象，同時亦爲其他感官的對象。古《奧義書》相信：整個世界的存在都是同一的、不變的梵，變化的只是名色（nāmarūpa）。原始佛教承繼此說，進一步提出緣起(pratītya-samutpāda)的觀念來解釋生命的變化與活動，認爲關鍵在於把名色取爲對象，所謂以名色爲緣而有觸（nāmañ ca rūpañ ca paticca phasso，見巴利文《經集》第872偈），觸以後、受、愛、取、有、生、老死便相沿而至了(→緣起)。於此可見名色爲對象義。然而，此中之「名」(nāma)，作爲對象，顯屬心理活動範圍，可通過感受、表象、意志、認知等作用來把握（此即五蘊中受、想、行、識四蘊）；換言之，它並非直接呈現於感官經驗之前。眞正直接呈現於感官經驗之前而爲感官所攝取的，是色，所以色的領域，應該包括聲、香、味、觸的世界，而不是狹義地停留在視覺對象的範圍。

再進一步，我們的形軀也是感官活動的對象，所以亦屬色蘊。至此，我們可了解何以把廣義的「色」解爲物質存在的原因。其實，它所代表的正是我們所能直接經驗的世界，由直接經驗的世界到物質存在的肯定，以至內六處的五根亦列屬「色」，這是「色」的概念的演變和發展。不過，由於原始佛教所注重的問題是個人的存在問題，所以「色」的用法，亦多指肉身而言。

部派佛教時代，「色」的觀念系統化，爲了說明物質世界的存在特色，於是再對「色」下定義：一、可以變壞(ruppati)；二、它的基本成素是四大種（mahābhūta）——地、水、火、風，一切色法均由四大種所造，名所造色(upādāya-rūpa)。四大及四大所造色即窮盡了色的領域。

此兩定義中，第一項不能點出色的特性，因爲變壞即是無常

義，依佛典說，五蘊都是無常，一切有爲法皆如夢幻泡影，所以不能獨限於色法。第二項則從色法的內容分析，發現色法都是從四大種來的(以故四大稱爲能造四大)，頗有近代物理學中的所謂元素意味，但實質上，四大的觀念並非佛教發明，而是古代印度人對物質世界的常識，所以原始佛典中往往以具體事物來說明四大。例如說地大有內外，內地界是髮、毛、爪、齒、骨、皮等，外地界是木、石、土、金、銀、珠等，在這樣列舉之後，纔指出因爲在這些事物之中都有堅性。部派佛教後來發展了這一方向，指出四大不過是四種性質，不能作爲構造色法的質料看待(參看《大毘婆娑論》卷七五)。但是這樣一來，四大便化爲堅、濕、煖、動四種性質，成爲身根的對象(觸境中攝)，其他九處(十二處中，五根五境等十處屬色)都變成是所造色的範圍了。

由於色法廣包十處，這十處的存在性質原始佛典已經使用見(能爲眼所見之意)和對(對礙 paṭigha，佔有空間之意)兩性質來分別。經部派佛教整理之後，更規定爲：

一、有見有對色——色處
二、無見有對色——眼等五根、聲等四境
三、無見無對色——無表色(有部說)
四、有見無對色——無

(以上)十一法

據此分析，有見必涵有對，但無見不一定無對，觀第二項中有九處，可知佛典中之色法更重對礙義。然而，在無見無對的範疇中亦有一種色法——無表色，則頗引起諍論。原來在原始佛典中，不可見無對是指心意識的活動，今將無表色收進來是基於有部解釋善惡活動與輪廻關係的前提而引致的，其實無表色的成立與原始佛教的色法並不相干。

另外一些部派不說無表色，但却有法處所攝色，意思就是不佔空間，唯是意識對象(即法處)中的色法。例如南傳上座部的男根(男性)、女根(女性)、命根(性命)、虛空界等。大乘佛教中的唯識宗亦有法處所攝色，包括極略色(在思想中把物質分析至最小單位，如極微)、極迥色(極遠之色，不辨青黃)、受所引色(受戒時所獲之戒體，即無表色)、遍計所執色(依意識活動而起的根境影像)、定果色(亦名定所生色，禪定中所起的色聲等境)等。

其次，由色有對礙之義，進一步即引發極微(paramāṇu)觀念，因為物質佔有空間的分析最後必至一不可再分的單位。這是一種原子論式的思路，有部對此主張最力，認為除無表色外，一切色法都是由極微的積集而成。然而，極微的積集只是一個量的概念，單以此來解釋各種現實上的色法有質的差別是有困難的，同時亦與四大有質的差別的觀念不調合(極微說源出印度勝論Vaiśesika，非有部創見，但勝論主張每一極微都是一獨特的存在，故極微間的結合，除有量的意義外，尚有質的意義)，所以一色法之起，一方面有地、水、火、風四大的極微，以解釋其堅、濕、煖、動之性，一方面又有色、香、味、觸四種所造色極微，以解釋產生不同對礙的客觀根據。有部認為，這是物質存在的最低條件，所以名為「八事俱生、隨一不減」，於是成為一種多元實在論的構造。

以上所釋，可說是廣義的色的世界的結構。以下續言狹義的色處或色界的內容。

狹義的色僅限於眼所見的對象，一般分為顯色與形色兩種。顯色就是顏色，如青、黃、赤、白；形色即是形狀，如長、短、方、圓。不過，這樣的分別顯然是不夠的，所以有部後來又把顯

色增至十三種(加上雲、烟、塵、霧、影、光、明、闇、蒼空)，形色增至八種(加上凸、凹、正、不正)。此外，亦有在青、黃、赤、白之外，加上黑色，而合稱爲五色(五正色)的。這些可說是對色境作經驗上的分類，其實是很難盡擧的。（霍韜晦）

**參考文獻：**(1)《大毘婆娑論》(卷七五)
(2)《俱舍論》(卷一)
(3)《廣五蘊論》
(4)曇摩結：《南傳上座部的色蘊》，《現代佛學》，1960年2月號。
(5)熊十力：《佛家名相通釋》，「色蘊」條，廣文書局，1961。
(6)櫻部建：《俱舍論の研究》，第二章，法藏館，京都，1969。
(7)佐佐木現順：《佛教心理學の研究》，第四章，日本學術振興會，東京，1960。

# 行

行有三解，分別由不同的梵文原語譯成：

一、原語爲"saṁskāra"，意思是共同造作的法（由表示造作意義的語根√kṛ- 加上表共同意義的字頭 sam- 合成)，但用起來，此詞仍有廣狹兩義。廣義的行指經驗上的法(現象)，因爲這些法都是依因緣而起的(→緣起)；依因緣而起，這就有共同造作的意思：由緣而生，由緣而滅，所以行必無常；三法印中的「諸行無常」義即由此開出。同時，行既無常，所以說行有遷流之義。在部派佛教，這種依緣而起的法也就是有爲法（saṁskṛta，與

samskāra 同語根)，和另一種非造作的法——無爲法 (asaṁskṛta，即緣起理法自身→眞如) 分得很清楚。至於狹義的行，是指五蘊中的行蘊，除受、想二蘊外，其他的心理活動全部網羅在內 (此依原始佛教之五蘊說→一切法；若在大乘佛教，受想二蘊都是心所之一→心所)。因爲這些活動都是由心的造作而出，所以亦符合行是造作之義。若問心何以能造作，則因爲心有意志作用，稱爲思 (cetanā)，由思推動。所以後世解思，即說「思，謂令心造作爲性，於善品等役心爲業」(《成唯識論》卷二)。

復次，由行即是思的造作，於是進一步行的意義與業相通。業(karma)是行爲，有身業、語業、意業三種。原始佛教把意業稱爲思業，身、語二業稱爲思已業，即顯示了三業皆由思推動，由思而成(→業)。所以思是人生方向的決定者，流轉、還滅皆繫於思的抉擇。此思若爲無明所染，便會發出錯誤的行爲，由此而影響將來的生命形態。這也就是十二緣起中以無明爲緣而行，以行爲緣而有識的意義(→緣起)。

二、原語爲"carya"或"carita"，意思是行動、修行、實踐，如教理行果之「行」，佛陀別名爲明行足之「行」，《佛所行讚》之「行」，菩薩行之「行」，以至觀自在菩薩行深般若波羅蜜多之「行」(caryāṁ caramāṇa)。

三、原語爲"gamava"或"gate"，意思是步行、行進。如行住坐臥(四威儀)之「行」。　(霍韜晦)

**參考文獻：**櫻部建：《原始佛教・阿毘達磨における存在の問題》(講座《佛教思想》第一卷收)，理想社，東京，1974。

# 因明

據梵文hetu-vidyā譯。「因」(hetu)是理由，「明」(vidyā)是學問，「因明」即是研究理由的學問。最初的用法，是關乎立敵間的辯論，研究如何覓取理由以支持主張(宗)，後來由於運用的目標擴大，涉及知識的眞假問題，於是成爲「量論」(pramāṇa-vāda)。

從思想淵源看，佛敎因明是從尼耶也學派(Naiyāyika 亦譯正理學派，據傳始祖名足目 Akṣapāda)來的。尼耶也人研究辯論術，發展出一套方法，稱爲五支作法。例如：

宗：此山有火

因：有烟故；

以下如用同喩式，則：

喩：如灶。於灶見有烟及有火

合：此山亦如是見有烟

結：故此山有火

或用異喩式，則：

喩：如瓶。於瓶不見有烟，亦不見有火

合：此山不如是，此山有烟

結：故此山有火

從形態上看，五支作法先宗後因，即是一種歸溯形式；從這一觀點看，尼耶也人的構作是符合因明的辯論性格的。但是「因」的溯出，卻未經歸納程序，而祇是依賴譬喩事例的兩個性質來類推，這就欠缺必然性。陳那(Dignāga，約公元六世紀初)起而改革，把五支改爲三支，但更重要的是：他提出「因三相」之說，使

因的溯出通過全面歸納，成爲證宗的充足條件。這一改革，史稱「新因明」，而將尼耶也以至陳那之前，包括《瑜伽師地論》卷十五中所說的七種論辯方法(七因明)，稱爲古因明。

陳那的三支作法，形式如下：

宗：此山有火

因：有烟故

喻 { 若見有烟，則見有火，如灶等(同喻式)
　　若見無火，則見無烟，如瓶等(異喻式)

陳那改革的最大不同，是在喻支中成立因、宗之間的普遍關係(若見有烟，則見有火)，稱爲「喻體」(所徵取的事例稱爲「喻依」)，以作爲論證根據。這一關係成立，宗支即涵蘊其中。用符號表示，全式就是：

宗：凡S是P

因：凡S是M

喻 { 如M，則P，如$X_1$、$X_2$……
　　如非P，則非M，如$X_1$、$X_2$……

問題是，站在由果溯因的立場，此一關係如何溯出？因爲因明的形式是先宗後因，因此它不是邏輯關係的順推：由前提過轉到結論，而是先有結論，再反溯以求因。這一形式，用現代語言來說，可以說是一種「歸證」形態。其中包括兩段歷程：一、溯因，二、證宗。前者是歸納性格，後者纔是邏輯性格，所以整個形式與其說是邏輯推理，不如說是求證，而近於現代的科學的求知方法。從邏輯觀點看，喻體能夠開出，宗支即已涵蘊其中；但這一步祇能算是第二段證宗的歷程，若未經第一步，因未溯出，喻體根本不可能有。陳那充分認識這一點，因此他提出：由宗溯因

，此因必須符合三個條件：

一、徧是宗法性　這是說，所假設的因必須普遍地爲宗(指主詞)所具有。例如在「聲是無常，所作性故」的假設中，「所作」的性質必須爲全部的「聲」所具有。用上文的符號表示，就是：凡S是M。

二、同品定有性　「同品」指宗中後陳(謂詞)的同類分子，依前例而言即指「無常」類。「同品定有」即在「無常」類中要求至少有一分子具有因。用符號表示，就是：有P是M。

三、異品徧無性　「異品」指「同品」的異類。若以「無常」界定同品，則「常」類分子便是異品。這裡是要求所有的異品均不具有因。用符號表示，就是：凡非P不是M。

以上三個條件，除第一項目的在使所提出的因與所討論的事物發生關聯外，其餘兩項就是溯因的活動。由於因明所要求的喻體的構造，是以因爲宗的充足條件(如M，則P)，所以從果(P)以溯因(M)，此因不必爲唯一因(雖然在上例中，「無常」與「所作性」依佛教觀點是同一外延，但依因明性格，不須求同一外延之因)，因爲同一果可以溯出不同的因，所以陳那認爲不必要求同品徧有，同品定有已足够。但是，從證宗觀點看，同品定有(有P是M)易位之後祇能推出有部份的因成宗(有M是P)，而不能推出喻體(凡M是P，即如M，則P)，所以必須以異品徧無來作反面的成立。異品徧無的作用就是把一切非P而落於M的分子剪除。此一歷程完成後，因明所要求的充足條件便可以獲得，宗因間的邏輯關係便可以建立。如下：

宗：凡S是P

$$
因\begin{cases} 凡S是M（因第一相） \\ 有P是M（因第二相） \\ 凡非P不是M（因第三相） \end{cases} \quad 凡M是P（喻體）
$$

若與西方三段論法比較，則喻體相當於大前提，因第一相相當於小前提，宗相當於結論，而且三支都是全稱命題，無疑即是第一格的 Barbara 式，不過次序排列倒轉而已。但正如上文所說，如這樣處理祇能看到因明的邏輯性格，而未能了解因明的反溯精神。在這一點，陳那的因三相，特別是同品定有性的提出是必須予以正視的。

不過，到法稱（Dharmakīrti，約公元七世紀初）時代，因明論式的結構觀念再變，原來的歸溯性格漸被揚棄，證宗的要求加强，結果走上西方式的邏輯道路。表面看，法稱仍然接受因三相，但不是從宗上反溯因，而是從因上看宗，結果同品定有性解釋爲：因唯在同品有，寫成符號式就是：凡M是P；此即與異品遍無性正式構成異質換位關係（凡M是P等值於凡非P不是M）。法稱認爲：如此解釋，因、喻更一致，而不必像過去那樣分爲兩段歷程。從邏輯觀點看，這的確是如此，因爲已省去歸溯一段，而直接進入邏輯世界：祇要因遍在於同品的關係開出，宗支的成立即告決定。同時這樣做，亦避免了因歸溯原則而引致的某些問題，例如不共不定和相違決定的問題。

原來依據陳那的歸溯觀點，由果溯因必須剔除有法（宗支主詞）。因爲在歸溯時，有法攝屬同品抑攝屬異品是尚未決定的。例如在「聲是無常，所作性故，譬喻瓶等」的論式中，自立者觀點言，「聲」是「無常」的同品，但自敵者言，則是「無常」的異品，所以在歸納過程中，把「聲」置於任何一品都會引起對方的異議，結

果只有暫時自同品與異品中剔除。但是剔除之後，便會產生下列問題：一、如果有法的範圍與因相等，則剔除了有法無異也就是剔除了因，結果將導至無因可擧。如果勉强擧因，此因必然不能與同品、異品發生關係，此即犯了不共不定過。「不共」，指同品、異品都不共有因；「不定」，雖擧出因，此因必不能與同品、異品發生關係，結果無法成宗。二、如果有法是同類事物中唯一的例外，則剔除有法之後將導至另一同眞的反對命題出現，犯相違決定過。例如有人立一懷疑上帝存在的超越性的論證：「上帝是所作，以能思故，譬如人等」。剔除有法之後，此一論證三相具足，但却與神學家所立的「上帝非所作，以遍在故，如虛空等」恰恰相反(此論證須假定對方接受「遍在」之因，方能三相具足)。陳那認爲：一論式如引致相違決定，亦是犯了不定過，因爲在論辯上不能折服對方，因明的目的便不能達到。法稱即扣緊此義，認爲要達到因明目的，祇有確立因宗之間的不相離性(梵文稱爲vyāpti，即同喻體，陳那已言)，先把這原則關出，然後再談到辯論破敵或求取新知識的問題。

按：因明用法，原來是出於辯論，立者的論式如果三相具足而又無過，即稱爲眞能立，若用於破他，即稱爲眞能破。但如論式有過，便成爲似能立、似能破。「過」的分析，傳統因明列有三十三種，但大部份不是邏輯結構上的過失，而是雙方的教理立場與語言用法問題(參看商羯羅主著、玄奘譯《因明入正理論》似能立段)。例如上文所擧的不共不定過和相違決定過就是代表。到法稱時代，這些過許多都廢除了。另外，因明的歸證性格近於求知方法，因此亦可以從知識觀點處理：凡能夠提出喻體以成立宗支的，即稱爲比量，因爲這種知識有邏輯上的有效性，其前提亦

經過歸納的證成。再進一步，是對進行這種活動的主體反省，發現意識，亦發現作爲意識對象的共相世界，以與前五識的感官經驗——稱爲自相——的世界劃開，於是得出知識的種類：以自相爲境的是現量，以共相爲境的是比量。但如認知有錯，則是非量(似現量、似比量)。還有比量的運用，如果用於對敵辯論，稱爲爲他比量；如果用於認知，則稱爲爲自比量。法稱認爲：如果是爲他比量，應强調喻體，因此他主張更動三支的次序，先開出喻體，然後舉因第一相，這樣宗支即可順推而至。然而這樣一來，因明更接近西方的三段論法了。佛教邏輯發展的結果，還是走上西方式的道路，這可見人類的邏輯思想是有其普遍性的。

(霍韜晦)

**參考文獻：**(1)陳那：《因明正理門論》

(2)商羯羅主：《因明入正理論》

(3)窺基：《因明入正理論疏》

(4)呂澂：《因明綱要》，商務印書館，上海，1926。

(5)霍韜晦：《佛家邏輯研究》，佛光出版社，臺北，1979。

(6)北川秀則：《インド古典論理學の研究》，鈴木學術財團，東京，1965。

(7)武邑尚邦：《佛教論理學の研究》，百華苑，京都，1968。

(8)戶崎宏正：《佛教認識論の研究》，大東出版社，東京，1979。

(9)Th. Stcherbatsky: "Buddhist Logic"

2 vols, 1930, reprint, Dover Publications, Inc, 1962。

(10)服部正明："Dignāga on Perception", Harvard Oriental Series, vol. 47, 1968。

# 如來藏

據梵文複合詞 "tathāgata-garbha" 譯。在此複合詞中，"tathāgata" 是「如來」，"garbha" 是「胎」，意指如來在胎兒狀態中。這一觀念，非原始佛教時代所有。現存資料顯示，最先使用如來藏觀念的，是《如來藏經》(西晉法炬首譯，不存；現有東晉佛陀跋陀羅及唐不空譯本)，此後漸次成熟，經典不輟，如《不增不減經》、《無上依經》、《大法鼓經》等，一方面與《法華》、《涅槃》發生密切關係，至《勝鬘經》、《楞伽經》出，義理規模遂定，成爲大乘佛教的一支，與中觀、唯識鼎立。除經外，世親 (Vasubandhu，約公元五世紀前半)的《佛性論》，堅慧 (Sāramati，約公元五世紀初)的《寶性論》，及傳爲國人撰作的《大乘起信論》，都是如來藏系的重要論書。

從思想本身的開展上看，原始佛教相信人只要依隨佛的教法修學，通過種種實踐(如七覺支、八正道之類)，即可獲得解脫，得無學果。此即把成佛問題，化爲一實踐中事，而不須問成佛的根據爲何。大乘佛教興起，受菩薩觀念啓發(→菩薩)，始認定衆生本具覺性，此覺性內藏於衆生之現實生命之中，而爲一潛隱性的如來(胎)，這就是如來藏最初的意義。由如來藏的肯定，使衆生在成佛問題上都是自成，而非從外有所加益，一切佛地功德亦已爲如來藏所本具。現實生命雖然是染污，但如來藏卻是自性清

淨的，否則它不能化除無明，亦不能成爲出世間的根據，所以如來藏亦名爲自性清淨心(prakṛtipariśuddhaṁ cittam)或「自性清淨藏」。在這一點，如來藏是繼承了原始佛教的「自性清淨、客塵染污」的講法，不過意義不同(原始佛教是經驗立場，以說心之純淨，非善非惡，大乘佛教是超越立場，說如來藏爲純善)。以上這幾個意思，至《勝鬘經》時，即歸納爲「五藏」：如來藏、法界藏、法身藏、出世間上上藏、自性清淨藏。《佛性論》則另以所攝藏、隱覆藏和能攝藏三義統括。此中所攝藏的意思，是把如來藏的意義提升到如來藏的地位來看，一切衆生均在如來藏的攝持之中；「隱覆藏」則是從現實觀點看，如來藏爲煩惱所纏，或所覆，所以是一潛隱性的存在；「能攝藏」則從其爲出世間之根據上看，如來藏已攝持一切佛地功德，成佛只使之顯，而非從外有所加。此義，亦即顯示了煩惱可空，佛法不可空，所以《勝鬘經》又有空如來藏與不空如來藏的提出。此外，《寶性論》亦說如來藏三義：如來法身遍在一切，如來眞如無差別，一切衆生悉有眞如佛性(「佛性」梵文作「種性」"gotra")。然此三義，實與《佛性論》的三義相通，因爲所攝藏即顯示了如來與衆生的關係，如來法身徹入一切衆生之中；隱覆藏是說明了如來藏雖爲客塵(指煩惱，不屬於如來藏自身的污染活動)所污，但自性即如來，所以從眞性(法性)上說，衆生與如來無二無別；能攝藏則轉爲成佛的根據上說，如來藏是成佛的主體，它的存在，使衆生都成爲如來種姓，自具成佛的性能，所以如來種姓實爲如來藏的同義詞(→種姓、佛性)。

以上，把如來藏說爲成佛主體，成佛之因，在超越立場上，是可以接受的，但在現實立場，我們只看到衆生之性，即現實生命的結構，而看不到如來藏。所以從經驗的入路，大乘佛教另外

找到一個代表主體的觀念，這就是阿賴耶識(ālaya-vijñāna)，通過阿賴耶識的存在來說明生命的構造、相續、輪廻及其與世界的關係(→阿賴耶識)，由此而形成一套現實或現象的理法。唯識宗就代表這條路，然而，若與佛性、如來藏比較，自存有觀點看，阿賴耶識並非衆生存在的最後的本元，所以不是眞正的主體（眞心、眞實心靈)，而只是一虛妄的存在(妄識)。由此思路，形成一生命內部構造的對立問題：作爲現實生命所依的阿賴耶識與作爲佛境界所依的如來藏如何結合便成爲一個困擾。從存在上說，兩者都是同一存在，同一衆生，所以如來藏即阿賴耶識。而且，實踐上說，輪廻主體與成佛主體亦應統一，否則因地上所修的法與果地上所成就的功德不能連貫。然而在性質上，如來藏與阿賴耶識卻是一眞一妄、一清淨一染污，彼此互相排斥，又從何建立關係？這一困擾，在《勝鬘經》中已經表現出來。經中藉勝鬘夫人之問：「自性清淨心而有染者難可了知」(《自性清淨章》)，當時佛亦祇有表示同意而不能解答。後來《楞伽經》即索性以「如來藏藏識」一名來加以統括，表示主體有此兩面，如來藏與阿賴耶識成爲一個主體。到《大乘起信論》出，更承此義而構作出一眞妄和合識的宇宙論來。據《起信論》，如來藏之自身稱心眞如門，如來藏之通向阿賴耶識者，稱爲心生滅門，於是不生不滅與生滅成一立體的和合，而名爲衆生心，由衆生心統攝一切世間與出世間法。成佛之事，只須撥開表層生滅心(阿賴耶識)一面，即可見底層非生滅心的如來藏本覺。這種撥開，放在實踐修行上說，即形成一由始覺以至究竟覺的道路(→菩薩階位)，但關鍵則在先肯定衆生心的本質結構爲如來藏。所以上文的眞妄和合並非平面的二元對立關係，而是順如來藏的思路下來，以如來藏爲主、妄識爲客的有主

體意味的上下層關係。此義確定之後，現象界的生起雖透過阿賴耶識，但仍可歸原到如來藏上去，以如來藏為依而展現。所以《起信論》的思想亦稱為如來藏緣起，即所謂不變隨緣。不變是指如來藏自身清淨、不生不滅；隨緣是指它能通向生滅門，隨染淨緣而起染淨法。這一理論，對後世中國華嚴宗的成立有極重要的影響(→緣起)。不過，若從印度方面看，如來藏同時作染淨依持的問題很難在理性上有圓滿解答，所以其後的影響力反不如唯識宗大。民國初年，中國方面有一場《大乘起信論》的眞僞辯，表面上是考據問題，實質上是受唯識宗思路影響的支那內學院不能接受《起信論》的主體的眞妄相依的模型所致。若能分別兩家的思想入路不同，則這一辯論是可消弭的。 （霍韜晦）

**參考文獻：**(1)唐君毅：《中國哲學原論》卷三，第十章，香港，1974。

(2)霍韜晦：《如來藏與阿賴耶識》，《中國學人》第六期，香港，1977。

(3)高崎直道：《如來藏思想の形成》，春秋社，東京，1974。

(4)E. H. Johnston, The Ratnagotravibhāga Mahāyandttaratantraśāstra", Patna, 1950。

(5)《大乘起信論考辨》，見《現代佛教學術叢刊》35，臺北，大乘文化出版社，1978。



# 七　畫

## 形上・形下

形上形下之分，出自《易經・繫辭上傳》第十二章「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。以後不止道與器爲形上形下，太極與陰陽，理與氣，理與事，道與氣，體與用，一本與萬殊，均可以形而上、形而下待之。朱子解《繫辭》之句云：「道是道理，事事物物，皆有箇道理；器是形迹，事事物物，亦皆有箇形迹」(《朱子語類》，七五)。張子(張載，1020—1077)承《易傳》而言，故曰：「運于無形之謂道。形而下者，不足以言之」(正蒙・天道篇)。但其哲學之太虛太和，不能以形而上形而下分。二程(程顥，稱明道先生，1032—1085；程頤，稱伊川先生，1033—1107)則不然。「形而下形而上者，亦須更分明須得」(《遺書》，二上)。彼等以「有形總是氣，無形只是道」(同上，六)。即理爲形上，氣爲形下之分。至《易經・繫辭上傳》第五章「一陰一陽之謂道」，二程解爲「陰陽亦形而下者也」(同上，十一)。其意蓋謂陰陽二氣乃形而下，而一陰一陽相繼之理，則形而上。論者每謂其「器亦道，道亦器」(同上，一)之言，是不分形上形下。然照朱子解釋云：「器亦道，道亦器，有分別而不相離也」(《語類》，七五)。如是言之，並非程子形上形下分不清楚也。彼等評張子正以其分不清楚。其言曰：「若如或者以清虛一大爲天道，則乃以器言而非道也」

(《遺書》，十一)。

朱子對于形上形下，有所解釋。或問形而上者爲隱，形而下者爲費。朱子曰：「形而下者甚廣。其形而上者，實行乎其間，而無物不具，無處不有，故曰費。費，言其用之廣也。就其中其形而上者，有非視聽所及，故曰隱。隱，言其體微妙也」(同上，六三)。又曰：「形以上底虛，渾是道理。形以下底實，便是器」(同上，七五)。又以其然與所以然分別之。曰：「灑掃應對之事，其然也，形而下者也。洒掃應對之理，所以然也，形而上者也」(《論語或問・子張篇》)。此即事理之分。又曰：「陰陽固是形而下者；然所以一陰一陽者，乃理也，形而上者也。五事固是形而下者；然五常之性，則理也，形而上者也」(《文集》，五九，《答楊子順》)。其總言之曰：「君臣父子，皆事物也，人之所行也，形而下者也，萬象紛羅者也。是數者，各有當然之理，即所謂道也，當行之路也，形而上者也，冲漠之無朕者也」(同上，四六，《答呂子約第四十書》)。

陸象山(陸九淵，1139—1193)與朱子辯太極，其答朱子書曾具別幅，極言朱子昧于道器之分。文中有謂「中人以下，則由而不知，蓋其知識卑近，所視淺末，形而下者所能由，形而上者所不能知」(《象山全集》，三六，《年譜》淳熙十五年，1188)。此雖非通論形上形下，然與其良知良能之教，似有所出入矣。或謂「先生(象山)之學是道德性命，形而上者。晦翁(朱子)之學，是名物度數，形而下者」(同上，三四)。象山以朱子爲一貫，只不是耳。然以此爲形上形下之別，未能了當。如命可以理言，形上也。亦可以氣言，形下也。

羅欽順(1465—1547)以程顥「陰陽亦形而下者也」之言爲的當

，而以程頤「所以陰陽者道」爲未安。彼云：「竊詳『所以』二字，固指形而上者。然未免有二物之嫌」(《困知記》，一)。以其本人理氣不二之觀點視之，其結論自然如此。王夫之(1619—1692)則根本上反對形上形下之別。彼以「『謂之』者，從其謂而立之名也。『上下』者，初無定界，從乎所擬議而施之謂也。然則上下無殊畛，而道器无易體，明矣。……形而上者，非无形之謂。旣有形矣，有形而後有形而上。无形之上，亘古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，皆所未有者也」(《周易外傳》，五)。戴震(1723—1777)亦反對程朱之以理氣爲形上形下，但嚴守形上形下之分。彼謂《易經》形上形下之言，「本非爲道器言之，以道器區別其形而上形而下耳。形謂已成形質。形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。……如五行水火木金土，有質可見，固形而下者也，器也。其五行之氣，人物咸稟受于此，則形而上者也」(《孟子字義疏證》，第十七「天道」條)。是戴氏形上形下，乃品物變化先後之別，非品物變化本分之別也。　(陳榮捷)

**參考文獻**：韋政通：《中國哲學辭典》，「形上與形下」條，頁376—379。

## 良知•致良知

孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩孩之童，無不知愛其親也。乃其長也，無不知敬其兄也」(《離婁上》)。自此以後，凡言性善者，無不述孟子之說，然亦只述其說。宋儒于孟子性善之說，多所發明。然于良知良能方面，亦不出乎孟子所言之外。橫渠(張載，1020—1077)云：

「誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已」(《正蒙・誠明篇》)。誠明之意，亦來自孟子。又云：「天良能，本吾良能，顧爲有我所喪耳」(同上)。此隱言氣稟所拘，乃氣質之性之新說，然于良知之義無改也。二程(程顥，稱明道先生，1032—1085；程頤，稱伊川先生，1033—1077)謂「良知良能，皆無所由，乃出于天，不繫于人」(《遺書》，二上)。明道《識仁篇》云：「良知良能，元不喪失。以昔日習心未除，却須存習此心，久則可奪舊習」(同上)。伊川云：「夜氣之所存者，良知也，良能也。苟擴而充之，化旦晝之所害，爲夜氣之所存，然後可以至于聖人」(同上，二五)。皆是孟子之意。

有如二程，朱子少言良知。只謂「良者，本然之善也」(《孟子集註・告子上》，又《盡心上》)。《朱子語類》于《孟子》良知良能章，竟無討論。于《孟子・告子篇上》牛山之木章則謂「伊川說夜氣之所存者，良知也，良能也。諸家解註，惟此說爲當」(《語類》，五九)。並申明之曰：「人多將夜氣便做良心說了。非也。『夜氣不足以存』，蓋言夜氣至清，足以存得此良心爾」(同上)。並云：「若能知得，常操之而勿放，則良心常存。夜之所息，益有所養。夜之所養愈深，則旦晝之所爲，無非良心之發見矣」(同上)。凡此求放心，存心，變化氣質之說，均爲良知之說而發揮，然于良知之說無新義也。

乃至陽明(王守仁，1472—1529)與其弟子，則各異其說。良知之解釋與致良知之法，各執一詞。有明之學，實爲姚江陽明之學，而陽明之學，實爲良知之學也。陽明《傳習錄》討論良知最多。陽明謂「良知只是箇是非之心」(《傳習錄上》)。良心原是中和，「知得過不及處，就是良知」(同上，卷下)。「良知即天也」(同上

，卷上)。又云：「鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理于事事物物，則事事物物皆得其理矣」。「蓋良知只是一箇天理自然明覺發見處，只是一箇眞誠惻怛，便是他本體」。「心之虛靈明覺，即所謂本然之良知也」。「良知者，心之本體，即前所謂恒照者也。心之本體，無起無不起。雖妄念之發，而良知未嘗不在。但人不知存，則有時而或放耳」。「良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人所同具者也」(皆《傳習錄中》)。如是以良知爲天理，爲心之本體，爲未發之中，則于孟子良心本善，知是知非之義，高萬丈矣。陽明又以「良知即是天植靈根，自生生不息」。且謂「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出。眞是與物無對」。更用佛道名詞，謂「良知之虛，便是天之太虛。良知之無，便是太虛之無形」。以至謂「不思善不思惡時，認本來面目。此佛氏爲未識本來面目者，設此方便。本來面目，即吾聖門所謂良知。今旣認得良知明白，即已不消如此說矣」(均《傳習錄下》)。此非謂良心無善無惡，只謂良心自知善惡，不作不思而已。蓋「知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝。……此便是良知」(《傳習錄上》)。「良知常覺常照。常覺常照，則如明鏡之懸，而物之來者，自不能遁其妍媸矣」。故「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯于見聞，而亦不離于見聞」。「良知發用之思，自然明白簡易」。「良知雖不滯于喜怒憂懼，而喜怒憂懼，亦不外于良知也」(均《傳習錄中》)。「向晦宴息，此亦造化常理。夜來天地混沌，形色俱泯，人亦耳目無所睹聞，衆竅俱翕，此即是良知收斂凝一時。天地既開，庶物露生，人亦耳目有所睹聞，衆竅俱闢，此即是良知妙用發生時。可

見人心與天地一體」(同上，卷下)。于是不特「良知良能，愚夫愚婦，與聖人同」(同上，卷中)，而「人的良知，就是草木瓦石之良知」矣(同上，卷下)。由孟子經宋儒人人具有是非之心以至作爲生生靈根，萬物一體之良知，不特別開生面，而亦開中國哲學之新紀元。

陽明之致良知，自然是良知之運用。彼云：「所惡于上是良知，毋以使下是致知」(《傳習錄下》)。「致良知是學問大頭腦，是聖人教人第一義」。此即盡性知天之功。「至于盡性知天，亦不過致吾心之良知而已」。「動心忍性以增益所不能者，皆所以致其良知也」。陽明之哲學，心理合一，故「致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也」。事事物物，即日用之常。「大抵學問功夫，只要主意頭腦是當。若主意頭腦，專以致良知爲事，則多聞多見，莫非致良知之功。蓋日用之間，見聞酬酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行。除卻見聞酬酢，亦無良知可致矣」(均《傳習錄中》)。「然亦不是懸空的致知，致知在實事上格之」。即聲色貨利，良知亦不能無。「良知只在聲色貨利上用功。致得良知，精精明明，毫髮無蔽，則聲色貨利之交，無非是天則流行矣」。陽明以其徒漸有喜靜厭動，務爲玄妙之病，故特說致良知，謂「良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨傳也好，良知本體，原是無動無靜的。此便是學問頭腦」。「我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底。明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底。如此方是精一功夫」(均《傳習錄下》)。「果能隨事隨物，精察此心之天理，以致其本然之良知，則雖愚必明，雖柔必強」。此則人人可能，蓋良知爲天下古今之所同也。「世之君子，惟務致其良知，則自能公是非

，同好惡，視人猶己，視國猶家，而以天地萬物爲一體」。然陽明又謂「良知良能，愚夫愚婦，與聖人同。但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致。此聖愚之所由分也」(均《傳習錄中》)。此處謂不能致，實不肯致之意。人皆可以爲堯舜，肯致良知，雖愚必明。人人可臻聖境，此儒家之共同目標，亦陽明之目標也。

致良知宗旨，陽明發于晚年，未及與學者深究。故陽明沒後，其徒各執一說。同門環起難端，爭辯不已，議論不能歸一。此乃王學與中國哲學之大幸。蓋非如此，則有明學術，決無如黃宗羲(1610—1695)之所謂「一本萬殊也」(《明儒學案》，凡例)。王畿(號龍溪，1498—1583)曾記其殊途云，「良知宗說，同門雖不敢有違。然未免皆以其性之所近，擬議攙和。有謂良知非覺照，須本于歸寂而始得，如鏡之照物，明體寂然，而妍媸自辨，滯于照則明反眩矣。有謂良知無成見，由于修證而始全，如金之在鑛，非大符鍛鍊，則金不可得而成也。有謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨。有謂本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。有謂學有主宰，有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用。有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。此皆論學同異之見，差若毫釐，而其謬乃至千里，不容以不辨者也」(《王龍溪全集》，一,《撫州擬峴臺會語》)。據唐君毅，歸寂指江右王門聶豹(號双江，1487—1563)與羅洪先(號念菴，1504—1565)。鍊金指江右劉邦采(號師泉，1528舉人)。已發爲浙中王門錢德洪(號緒山，1497—1574)早年之說。無欲指北方王門孟秋(字我强，1525—1589)。主宰指浙中王門季本(號彭山，1485—1563)。循序指泰州王門之王艮(號心齋，1483—1541)(《中國哲學原論・原教篇》，頁361)。此乃王學初期

分化之現象。及後諸派成立，各樹一幟，黃宗羲亦略言之。有云：「當時同門之言良知者，雖有深淺詳略之不同。而緒山，龍溪，東廓(鄒守益，1491—1562)，洛村(黃宏綱，1492—1561)明水(陳九川，1492—1561)皆守已發未發，非有二候，致和即所以致中。獨聶双江以歸寂爲宗，工夫在于致中，而和即應之」(《明儒學案》，十七)。此乃因論歐陽德(號南野，1496—1554)之意見不一而言，非爲王門之全貌也。今略述王門之良知說之特著者。錢德洪之言曰：「昔者吾師之立教也，揭誠意爲《大學》之要，指致知格物爲誠意之功。……吾師既歿，……聞者遂謂誠意不足以盡道，必先有悟而意自不生。格物非所以言功，必先歸寂而物自化。遂相與虛憶以求悟，而不切乎民彝物則之常。執禮以求寂，而無有圓神活潑之機。希高凌節，影響謬戾。而吾師平易切實之旨，雍而弗宣」(《明儒學案》，十一，《會語》)。此番意見，實是陽明講致良知，講事上磨練之眞傳。

王龍溪之言良知曰：「良知是天然之靈機，時時從天機運轉，變化云爾。自見天則，不須防檢，不須窮索，何嘗照管得？又何嘗不照管得」(《王龍溪全集》，四，《過豐城答問》)？又云：「良知者性之靈根，所謂本體也。知而曰致，翕聚緝熙，以完無欲之一，所謂功夫也。良知在人，不學不慮，爽然由于固有。神感神應，盎然出于天成。本來眞頭面，固不待修證而後全。若徒任作用爲率性，倚情識爲通微，不能隨時翕聚以爲之主，倐忽變化，將至于蕩無所歸。致知之功，不如是之疏也」(同上，五，《書同心册》)。龍溪之篤于自信如此。鄒東廓之學，得力于敬。特重戒愼恐懼。其言曰：「聖人要旨，只在修己以敬。敬也者，良知之精明而不雜以塵俗也。戒愼恐懼，常精常明，則出門如賓，承事

如祭。故道千乘之國，直以敬事爲綱領」。又云：「遷善改過，即致良知之條目也。果能戒愼恐惧，常精常明，不爲物欲所障蔽，則即此是善，更何所遷？即此非過，更無所改。一有障蔽，便與掃除。雷厲風行，復見本體」（均《鄒東廓集》，七，《答徐子融》）。歐陽南野反對以知覺爲本性。謂「某常聞知覺與良知，名同而實異。凡知視知聽知言知動，皆知覺也，而未必其皆善。良知者，知惻隱知羞惡知恭敬知是非，所謂本然之善也。本然之善，以知爲體，不能離知而別有體。蓋天性之眞，明覺自然，隨感而動，自有條理者也。是以謂之良知，亦謂之天理。天理者，良知之條理。良知者，天理之靈明。知覺不足以言之也」。（《明儒學案》，十七，《辨整菴困知記》）。

聶双江之歸寂說，見于其《論學書》，其《答許玉林書》有云：「良知本寂，感于物而後有知。知其發也，不可遂以知發爲良知，而忘其發之所自也。……故學者求道，自其求乎內之寂然者求之，使之寂而常定」。（《双江文集》，八）又云：「夫無時不寂，無時不感者，心之體也。感惟其時，而主之以寂者，學問之功也，故謂寂感有二時者非也。謂工夫無分于寂感，而不知歸寂以主夫感者，又豈得爲是哉」（同上，《答東廓》）。羅念菴心契于双江歸寂之說，而徹悟于仁體。故其言曰，「夫以天地萬物爲體者，與物爲體，本無體也。于無體之中而大用流行，發而未嘗發也。靜坐而淸適，執事而安肅，處家而和婉，皆謂之發，而不可執以爲體。常寂常虛，可卷可舒，全體廓如」（《念菴先生全集》，十，《示萬日忠》）。王心齋則曰：「明哲者，良知也。明哲保身者，良知良能也。……故一家愛我則吾身保，吾身保然後能保一家。一國愛我則吾身保，吾身保然後能保一國。天下愛我則吾身保，

吾身保然後能保天下」(《王心齋全集》，四，《明哲保身論》)。此王艮修齊治平，在于安身之說也。

陽明倡致良知之說，羅欽順(號整菴，1465—1547)已與之辯。嘗致書曰：「執事又云：『吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理于事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物各得其理者，格物也』。審如所言，則《大學》當云格物在致知，知至而後格物矣。且既言精審此心之天理以致其本然之良知，又言正惟致其良知以精察此心之天理。然則天理也，良知也，果一乎？果非一乎？察也，致也，果孰先乎？孰後乎」(《困知記附錄》，五，《與王陽明》)。湛若水(號甘泉，1466—1560)亦與陽明辯格物，以陽明謂其求之于外爲非。曰：「所寂所感不同，而皆不離于吾心中正之本體。本體即實體也，天理也，至善也，物也，而謂之求之外可乎？致知云者，蓋知此實體也，天理也，至善也，物也，乃吾之良知良能也，不假外求也」(《甘泉先生文錄》，十八，《答陽明王都憲論格物》)。其後劉宗周(號念臺，1578—1645)亦有所評。其論陽明以良知在夜氣發的方是本體云：「此語端的良知，常發而常歛，便是獨體眞消息。若一向在發用處求良知，便入情識窠臼去。然先生指點人處，都在發用上說，只要人知是知非上，轉個爲善去惡路頭，正是良工苦心也」。(《劉子全書遺編》，十三，《陽明傳信錄》三)。

陽明良知之辯，至今未息。單就明代王門內外之爭論，可見此思想爆炸性之偉大矣。　(陳榮捷)

**參考文獻：** (1)韋政通：《中國哲學辭典》，「良知」條，頁362—368。

(2)唐君毅：《中國哲學原論・原教篇》，頁

360—365，《陽明諸子對良知之所見之異同問題》。

# 吳起

一般總把吳起列入兵家，忽略他在法家的地位，其實他是兵、法兩棲的重要人物。先秦載籍，談到兵家時固然是孫、吳對舉；提到法家也是商鞅、吳起並列的。只是他在兵家方面的光輝，掩蓋了他的法家色彩。

吳起，衞國人；一說魏左氏中人。《史記》有傳，但有關身世記載，語焉不詳。其生年說法不一，卒於楚悼王廿一年，當公元前381年。曾子和子夏都當過他的老師。起初他在魯國爲將，曾大破齊師，後來因殺妻不見容於魯，遂投奔魏國。魏文侯用他爲將，擊敗秦兵，拔取五城；又助樂羊將兵，消滅中山，威顯諸侯。於是文侯以他爲西河守，他令民僨表而大獲民心。後來商鞅立木南門，取信於民的作法，是向他學習的(《先秦諸子繫年·商鞅考》)。吳起在魏國，除建立汗馬功勞之外，也替魏創下了兵制。魏惠王時，公叔痤出戰獲勝，惠王郊迎，賞田百萬，痤不敢接受，他說勝利的原因，要歸功於「吳起餘教」。那時吳起早已死亡，惠王還「索吳起之後，賜之田二十萬」(《戰國策·魏策》)可見吳起的餘教，已成了魏國的兵制。《漢書·藝文志》有他的兵書四十八篇，可惜早已亡失。現存《吳子》六篇是僞書。

吳起在魏國功績彪炳，後來因受猜忌，逃往楚國。楚悼王素知其賢，拜以爲相。他爲相期間，「明法審令，損不急之官，廢公族疏遠者，以撫養戰鬥之士，要在强兵，破馳說之言縱橫者」。(《史記·吳起列傳》)他告誡悼王不可使「大臣太重，封君太衆」

，不然就會「上逼主而下虐民」，走上國貧兵弱之道。於是建議收封君的爵祿，並下「令貴人往實廣虛之地」(《韓非子·和氏》;《呂覽·貴卒》)。後來商鞅的遷議令者於邊城，就是向他學的。他的作法，很可促使楚國富强，可惜時間太短，僅僅一年，悼王便死了。仇視吳起的「楚之貴戚」就把吳起給射殺了。

吳起爲了明法審令和厲行耕戰的政策，不惜挺身和公族戰鬥，正表現了法家的本色。商鞅在秦變法時，所走的路線正和吳起一樣。（王讚源）

**參考文獻：**(1)《漢書·刑法志》
(2)《呂氏春秋·執一》
(3)《戰國策·秦策》

# 何晏

何晏(？—249)是三國魏玄學家，字平叔，南陽宛縣(今河南南陽)人，少時隨母由曹操收養，娶魏公主，累官尚書、典選舉，因附曹爽而被司馬懿殺害。主要著述是《道德論》、《無名論》、《無爲論》、《論語集解》。他曾激賞王弼，認爲聖人無喜怒哀樂，純任天道運行於己，以理化情。王弼比較忠於莊子「聖人無情」之意，强調聖人有喜怒哀樂而不受牽累，庸衆卻墮陷於情欲而難超拔於情網。何氏以「無爲」作萬物之本，「無」必開物成務(即化生陰陽之氣及萬物)，賢者憑它成德，小人靠它免害。總之，「無」的功能「無爵而貴」。一見王弼《老子注》，平叔便決定不再完成自己的《老子注》，而改所注爲《道》、《德》兩論。劉勰《文心雕龍·論說篇》讚王何「鋒穎精密」。博學的范甯譏貶王何「扇無檢以爲俗」故「罪深於桀紂」，乃古書(指《荀子》等)所謂「言僞而辯，行僻而

堅」。范氏引《荀子·宥坐篇》中不可靠的兩傳說——孔子斬少正卯、太公誅華士，竟激烈指控王何罪不容誅。（王煜）

**參考文獻：**(1)《三國志·魏志》，卷二八《鍾會傳》，裴松之注引何劭著《王弼傳》。

(2)《晉書》，卷一三《王衍傳》。

(3)《晉書》，卷七五《范甯傳》。

(4)《世說新語》，卷二《文學》。

(5)湯用彤：《魏晉玄學論稿·王弼聖人有情義釋》。

(6)王煜：《老莊思想論集·無情無憂無夢》。

(7)樓宇烈：《王弼集校釋》。

# 阮咸

字仲容，西晉陳留尉氏(今屬河南)人，「竹林七賢」之一，阮籍之侄，與籍並稱爲「大小阮」。阮咸一家愛酒而貧，諸阮曾與群豬同飲巨甕中酒。仲容私通姑家鮮卑婢，居母喪時見婢隨姑離去，騎驢追婢返家，自述理由在「人種不可失」。她就是阮孚(字遙集)的母親。山濤向晉武帝推薦他說：「眞素寡欲，深識清濁，萬物不能移也。若在官人之職，必妙絕於時」。武帝知他任誕違禮，堅決不讓他作吏部郎。然而他表現得超過世俗的眞切哀樂，使太原人郭奕心醉嘆服。阮咸、阮籍及祖先阮瑀(約165—212，字元瑜，「建安七子」之一)皆精音律。荀子的後裔荀勗善解樂音，時人譽爲「闇解」；阮咸的欣賞被譽爲「神解」，他能察覺荀勗所奏樂音不調協，所造聲高而悲，似流露困苦哀思的亡國之音。他預知由於古今尺不同長度，後來一把周代玉尺(一說中古銅尺)出土

，荀氏始悟自己所製樂器較短於上古樂器（一說中古魏時杜夔所造鐘磬），對阮咸的態度遂從驕矜妒嫉轉爲欽佩，卻未必因嫉成恨以致遷調阮咸作始平太守，仲容被貶恐怕仍因曠達不羈。阮咸善彈一種四弦有柱的琵琶，世人將它稱爲「阮咸」，簡稱「阮」。今亦有三弦的阮，又分小阮、中阮、大阮、低阮四類，用撥子或假指甲彈奏。　（王煜）

**參考文獻：**⑴楊勇：《世說新語校箋》，臺北，明倫，1970。
⑵何啓民：《竹林七賢研究》，臺北，商務，1966。

# 阮籍

阮籍（210—263），字嗣宗，陳留尉氏人。他的父親阮瑀是魏國丞相的掾（屬官）。他既博覽群書，特愛《老》《莊》；又能呼嘯、善彈琴，是竹林名士，「竹林七賢」之一。七賢之中，他最擅長自我衛護：不批評別人，喜怒不形於色，阮籍大醉六十日，非爲逃避作晉室駙馬，而是避免與晉文帝司馬昭對親家或成姻親。文帝仰慕阮籍的才華，屢次保護他，甚至企圖安排兒子武帝司馬炎娶阮籍的女兒。有時却得意忘形，被視爲痴。晉文帝任命他作「東平相」，他實踐「无爲」，法令清簡，昇爲大將軍從事中郎。聽聞兒子殺母親的慘劇，他說：「嘻！殺父乃可，至殺母乎」？文帝不明白他何以容忍天下之極惡（弑父），他解釋道：「禽獸知母不知父。殺父，禽獸之類也；殺母，禽獸之不若」。宋代陳善評論云：「阮籍知有母而不知有父，雍姬知有父而不知有夫。……阮籍此言甚似安祿山。祿山每拜，必先妃後帝。曰：『胡人先母後父』

。由是而言，殺母固不若禽獸，而籍之言則亦夷狄也。籍固賢士，所以至此者，好奇之過也。士君子立言要可爲訓矣，豈在好奇！……夫籍中國也，而與夷狄无異；祿山夷狄也，而與禽獸无異。其亂一也。……鄭伯將使雍糾殺祭仲，雍姬知之，謂其母曰：『父與夫孰親』？母曰：『人盡夫也，父一而已。胡可比也』！此語與阮籍亦无異。阮籍先母而後父，姬母知父而不知夫，皆非理也。婦人之義，在家從父，既嫁從夫，而曰：『人盡夫也』。此何等語」！陳善主張姬母應答以「无親疏」，暗示阮籍宜視殺父與殺母同罪，不必說怪話。如用現代眼光，可說阮籍的怪話出自特殊的心理背景——對慈母的依戀强烈過於對嚴父的敬愛，難怪他下圍棋時知悉母親逝世不久即嘔血數升，單純肺病的生理因素不致如此。《晉書》說他「外坦蕩而內淳至」，以白眼冷對比較庸俗虛僞的「禮俗之士」，用青眼(常態)迎接眞摯清高的「方外之士」；雖受僞君子憎厭，仍獲愛才的文帝保護。侄兒阮咸也是竹林七賢之一，兒子阮渾同樣曠達；然而皆非如稍後「八伯」或「八達」(都包括阮放及阮孚)那般放肆。儒家堅持男女授受不親，現代人(尤其是西方人)覺得這太迂腐，强調眞性情率直流露的中古名士當更受不了僵化禮敎的束縛。譬如阮籍的嫂嫂將回娘家，俗人譏笑阮籍向她道別，他激於義憤，才說：「禮豈爲我設耶」！他的《達莊論》在形上學方面頗膚淺；在人生倫理方面，以「分處之敎」和「致意之辯」判別儒道兩家。在《大人先生傳》，他鄙棄禮法，將道家的「无爲」理想極端化 (polarize) 爲无政府主義云：「无君而庶物定，无臣而萬事理(有秩序)。……君立而虐興，臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民。……誠天下殘賊、亂危、死亡之術也」。他將「君子」與「大人先生」(眞人)對言，偏指庸陋的好禮者，類以耶教《聖

經》中的法利賽人 (Pharisee)，傾向於形式主義的拘謹甚至僞善。《莊子・天下篇》能够欣賞提倡仁義禮樂且「薰然慈仁」的儒門眞「君子」，發揮莊學的阮籍却不能，因爲他要超離道德律令和成文法規的双重約束，直接投奔最原始蒼茫的和諧渾沌。在《樂論》，他闡揚莊子的「天樂」觀，而且貶抑「曲樂」(風俗之樂或綺靡感傷的時代曲)，褒揚淨化人心的「雅樂」或「正樂」，肯定「刑教一體，禮樂外內。……昔先王制樂，非以縱耳目之觀，……必通天地之氣，……定性命之眞也」。可惜他囿於音樂使人心平和之教化功能，未能像嵇康珍重音樂本身的和諧純美。 (王煜)

**參考文獻**：(1)《晋書》，卷四九《阮籍傳》。

(2)陳善，《人倫之變》，見《捫蝨新話》，卷十四。

(3)牟宗三：《阮籍之莊學與樂論》，見《才性與玄理》，香港，人生，1963。

(4)A. D. Holzman, "Yuan Chi and His Poetry". Ann Arbor, Michigan: University Microfilms, Inc.

# 尾生

《莊子・盜跖篇》依次列舉世俗譽爲忠信的殉名者：餓死於首陽山的伯夷、叔齊兄弟，不履周地、不受周利而抱樹枯死的隱士鮑焦，諫君失敗而自刎的申徒狄，割股救晉公子重耳(後爲文公)反被他錯誤地放火焚斃的介子推，和女朋友失約時在橋下痴候以至被河水淹死的單戀漢尾生。作者評論云：「此六子者，无異於磔犬、流豕、操瓢而乞者，皆離(利)名輕死，不念本養壽命者

也」。孤竹君的兩個兒子、申徒狄和介子推都有特殊的身分或職位；鮑焦和尾生却是藉藉无名的小人物，只因殉名而「永垂不朽」。他們都像猪狗與乞丐流蕩於溝渠，輕易放棄最寶貴的生命。古希臘犬儒學派 (Cynics) 的代表 Diogenes (412？—323) 亦如犬豕乞兒睡在溝間街邊，但是頗似扔棄任何非必要物件的隱士許由，而不像這六人連性命都犧牲。《盜跖篇》又云：「比干剖心，子胥抉眼，忠之禍也；直躬證父(偷羊)，尾生溺死，信之患也；鮑子(焦)立乾，申子不自理(晉獻公太子申生不向親父澄清驪姬的讒謗)，廉之害也；孔子(疑爲苦行的陳仲子)不見母，匡子(章，見《孟子・離婁下篇》)不見父，義之失也」。此亦抨擊僵化的德行。(王煜)

## 谷神

《老子》6章云：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門是謂天地根。綿綿若存，用之不勤(窮)」。道家不相信擬人化的(anthropomorphic) 的上帝，也不將象徵虛懷的山谷加以人格化或神話化。谷神就是谷的本質，好像雌性的生殖系統，具備容受性(receptivity)和生產力(productivity)。玄是黑暗，引申爲奧妙。「玄牝之門」即是《老子》首章的「衆妙之門」，當然產生天地萬物。此根源(道)似延長不絕的繩子，永遠不會竭盡。(王煜)

## 忘適之適

在《莊子・達生篇》，一位名倕的巧匠出神入化，不必用心考慮規矩，而自然契合規矩。他的靈臺(天府)「一而不桎」，毫无故障拘束。此化境稱爲忘適之適，好比合穿的鞋令人淡忘了双脚，

適宜的腰帶(古代稱「鉤」)使人忘卻腰部。用現今的話說,度數準確的眼鏡教人忘記近視、遠視或散光。一旦想及適合,便非最高境界的適合。《達生》上文假託孔子說:「善游者數能,忘水也」。表示多次練習的泳者熟悉水性,甚至遺忘水的存在。此等化境之語最高貴亦最危險,「善泳者溺」便因輕視或忘記水的危險性。(王煜)

# 孝

孝一觀念始源於西周的宗法傳統。周人得天下之後,最關心的一個大問題,是如何鞏固統治權,周人在這個問題上發展出一些突破性觀念,如「天命靡常」,代表統治者對以往歷史的反省及自身的警惕。又如孝,在當時最能統攝人心的力量是宗教,周人竭力宣揚文王武王的德業,又把具有崇高德業的文武神化,使他們成爲整個民族凝聚的焦點,封建團結的最高象徵。孝在宗法制度的運用中,不僅使個體與最高象徵在情感上聯結起來,它甚至成爲周文的精神基礎。(《國語・周語》:「孝,文之本也」。)

孔子(前551—479)把原屬於宗教倫理、政治倫理的孝,轉化爲實踐人文倫理的始點;把原先特殊作用的孝,轉化爲促進普遍道德自覺的萌芽。「孝弟也者,其爲仁之本與」。(《論語・學而篇》)雖標爲有子之言,蓋亦本於孔子之教,「本」即始,言仁心之培養常自孝弟始也。三年之喪是孔子倡導的孝道中的重要節目,孔子因弟子宰我不遵行三年之喪,就責備「予(宰我)之不仁」,在這裏,不仁即同於不孝。

孔子闡揚孝道思想的一個中心觀念是「無違」,他對無違的解釋是:「生事之以禮,死葬之以禮,祭之以禮」。(《論語・爲政

篇》)對父母能盡禮便是孝，而「禮之用，和爲貴」。(《論語·學而篇》)由此可以推想，孔子以無違釋孝，主要的目的就在維護家庭的和順。此外，孔子對孝的解釋，如「色難」(《爲政篇》)、「三年無改於父之道」(《學而篇》《里仁篇》)，如「今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養，不敬何以別乎」?(《爲政篇》)以及「事父母幾諫，見志不從，又敬不違」。(《里仁篇》)都或多或少與這個目的有關。從「事父母幾諫」，可知孔子並非主張絕對無條件的服從。

忠孝之間在專制天下形成後，造成很大的糾結，孔子只有一次提到忠與孝的關係：「季康子問使民敬忠以勸，如之何？子曰：臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能則勸」。(《爲政篇》)朱《注》解「孝慈則忠」是「孝於親，慈於衆，則民忠於己」。在這裏，忠乃是爲政者盡孝盡慈的效果，也就是說，爲政者要人民忠於己，必須以自己能孝親愛民爲其先決條件，與專制時代强調無條件服從的忠君思想，沒有絲毫關聯。

孔子提倡孝道，僅限於宗族的範圍之內，與許多人生應實踐的德目比較，孝還是次要的，下面是一個例子：「子貢問曰：何如斯可謂士矣？子曰：行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。曰：敢問其次？曰：宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉」。(《子路篇》)能盡孝，在孔子看來不過是作爲士的一個次要條件，孔子論及有德者如君子、成人，從未以孝作爲條件。孝道思想的提昇和擴大，是從孟子(前372—290?)開始的。

提昇是指親親原則的確立，孟子簡直以此爲唯一的價值標準，其他的價值凡與此一標準衝突的，都必須被壓制或犧牲。孟子說：「事孰爲大，事親爲大」。(《孟子·離婁上》)又說：「孝子之

至，莫大乎尊親」。(《萬章上》)又說：「親親，仁也；敬長，義也；無他，達之天下也」。(《盡心上》) 事親、尊親、親親成爲人生最高道德的表現。《孟子》裏有兩則應用此一原則的例子，其一是萬章與孟子的問答，萬章問：「舜流共工於幽州，放驩兜於崇山，殺三苗於三危，殛鯀於羽山，四罪而天下咸服，誅不仁也。象至不仁，封之有庳，有庳之人奚罪焉？仁人固如是乎？在他人則誅之，在弟則封之」？(《萬章上》) 這問題提的很好，照理孟子不必爲賢者諱，可是孟子竟答道：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。親之欲其貴也，愛之欲其富也，封之有庳，富貴之也。身爲天子，弟爲匹夫，可謂親愛之乎」？(《萬章上》)孟子爲了維護獨一的親親原則，竟然犧牲了社會的公理。如孟子的話可以成爲一個準則，那末儒者對那些視天下爲私產的專制帝王就不能深責了。萬章是站在社會公理的立場，孟子是站在家族的立場，這種道德觀念，在中國曾產生無窮的流毒。其二是桃應與孟子的問答：「桃應問曰：舜爲天子，皐陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何？孟子曰：執之而已矣。然則舜不禁與？曰：夫舜惡得而禁之，夫有所受之也。然則舜如之何？曰：舜視棄天下，猶棄敝蹝也，竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下」。(《盡心上》) 這則故事裏，涵有兩層衝突：一是尊親與尊國(天下)之間的衝突；一是孝道與國法之間的衝突。孟子因視親親爲最高的價值，所以解決這兩層衝突的方式是維持親親的原則，寧犧牲其他的價值。這個原則的堅持，影響漢以後的立法，使法律講求公平的精神受到損害。

孝道思想的擴大是指把原本有限的原則，予以普遍應用。在孔子，孝弟之道謹限於家族範圍，它的功能主要在穩定家族組織

。孟子則把孝弟的價值做了無限制的擴大，所謂「人人親其親，長其長，而天下平」。(《離婁上》)甚至說：「堯舜之道，孝弟而已矣」。(《告子下》) 堯舜之道是儒家精神的最高象徵，依孟子，盡孝弟就可以包括一切的價值。這是一種泛道德主義，在這個基礎上不容易發展出客觀的原則(公平的法律、經驗知識)，也不容易尊重倫理以外的價值。

如前文所說，孔子主張「無違」，是為了維繫家庭的和順，孟子把「無違」一義又推向另一極端，他說：「父母之不愛我，於我何哉」！(《萬章上》)這已是提倡無條件的順從。又說：「不得乎親，不可以為人；不順乎親，不可以為子」。(《離婁上》)「為人」可以包含多重角色，在這裏他把「為人」與「為子」同一化，孝子成為人生唯一重要的角色。

最後，孟子在孝道的傳播上，也有重大的貢獻，因他塑造了兩個孝子的典範。一個是曾子，曾子孝親的故事，始見於《孟子》。孔子有一次批評曾子，只說「參也魯」。《論語》記載曾子的話，一次談到「愼重追遠」，一次談到「親喪」，一次談到「孟莊子之孝」，但沒有曾子為孝子的記載。《孟子》裏兩則曾子孝親的故事，可能是因為《論語》所載曾子的話，多與孝道有關，而增飾塑造出來的。這故事一經孟子的傳播，後世曾子遂成為中國人心目中孝子的偶像，元人郭居敬所輯《二十四孝》，曾參名列第三。另一個典範是大舜，在道統人物中，孔子只提到禹與孝的關係，孟子却一再推崇舜的孝行，孝親的故事也遠比曾子要多，也更生動。在《二十四孝》中，舜列為榜首。

孔孟以後，孝道思想最重要的發展，是忠孝混同的趨向，促成這一發展趨向的主要原因，是由於專制天下的形成，混同表示

道統與政統的妥協。《大學》裏已有「孝者，所以事君也」的觀念，《大學》原屬《禮記》之一篇，同樣的觀念正散見於《禮記》各篇。(如《祭義》、《祭統》、《坊記》等)此外，《大戴禮記·曾子立孝》、《呂氏春秋·孝行覽》也有類似的言論。《孝經》把這類言論做了系統的整理和發揮。

忠孝混同的思想所以形成的原因，可有下列幾點的解釋：

(1)《禮記，文王世子篇》有一段記載：「成王幼，不能涖阼以爲世子，則無爲也，是故抗世子法於伯禽，使之與成王居，欲令成王之知父子君臣長幼之義也。君之於世子也，親則父也，尊則君也；有父之親，有君之尊，然後兼天下而有之，是故養世子不可不愼也」。從這一段話，可以使我們想到，忠孝混合很可能與君位的世襲制度有關。在世襲制中，世子與君的關係，在血統方面，國君是世子的父，當盡孝；在位分方面，是父又是君，當盡忠；就世子而言，盡孝抑是盡忠，在心理上很難釐清一個界線。

(2)儒家主張德治，所以孔子以爲克己復禮，可以使天下歸仁，孟子以爲人人親其親，長其長，可使天下平。這種思想到《大學》的所謂八條目，更發展出一個系統。依《大學》，齊家之道可通於治國，則事父之道，自亦可通於事君。其中的轉換，並不要經過什麼曲折。所以「孝者，所以事君也」的話在《大學》裏出現，並無可怪之處。

(3)孝道思想到孟子即已升高到取代一切價值的地位，在專制政治的結構中，忠君的價值，也必然被奉爲最高的價值，於是在專制天下，這兩種價值勢力發生衝突。儒生們爲了適應時勢，提出解決衝突的辦法，就是使忠孝混同，這樣雖未必兩全其美，但

混同的結果，足以使專制帝王在心理上得到臣民無條件的支持。這個解決衝突的辦法，顯然有利於君不利於父，使後世爲人子者往往陷入進退維谷的困境，因而有「忠孝不能兩全」之說。

（韋政通）

**參考文獻：**(1)徐復觀：《中國孝道思想的形成、演變、及其歷史中的諸問題》，見《中國思想史論集》，1959，臺中東海大學。

(2)韋政通：《中國孝道思想的演變及其問題》，《現代學苑》6 卷 5 期，後收入《現代化與中國的適應》。

(3)謝幼偉：《孝與中國社會》，見《中西哲學論文集》，1969，香港新亞研究所。

(4)吳森：《孝道的時代意義》，見《比較哲學與文化》(一)，1979；臺北，東大圖書公司。

(5)錢鍾書：《管錐編》第一册，《毛詩正義》第49條「忠孝不能双全」。

# 志

志是人生的方向盤，立志就是要確立人生的目標，端正人生的方向。就群體社會而言，可從事的工作，可完成的事業，都是多方面的，但就個人而言，你能做和能完成的，却很有限，因此，對工作是否能做適當的選擇，對一個人的一生就有決定性的重要。是否能做適當的選擇，就屬於立志的問題。

志是完全屬於個人的，如何立志雖可經由師友的啓發誘導，

但最後仍是要靠自己衡量主客觀的條件做下決定，人生的方向盤必須靠自己尋找自己發展，別人無法爲你代造代理。沒有目標沒有方向的人生，不可能有什麼大的意義，也不可能實現什麼理想。中國先哲特別重視立志，實在是因爲它確是影響人生的一件大事。古人的道理有許多確已過時，但對人應有志這一點，對每個人永遠是一個全新的問題，而且必須由每個人自己提出答案。志也是自我的不斷考問，考問的過程與生命相終始。因人不是機械，人生的目標有時會迷失，自我考問有助於從迷失中覺醒。

孔子(前551—479)是中國第一個偉大的教師，也是道德理想的宣教師。教師教人立志，是一件神聖的工作，因爲它使人二度誕生，是生命有意義的開始。孔子自述十五歲就有志於學，十五是少年，不管學的是甚麼，只能確定人生一個大體的方向。這時候學的內容是次要，有志才重要，因有一個好的開始，在志的導引下，以後不同層次的進境，才能漸次發展出來。三十而立，是立志過程中一個新的關鍵，這時在人格的獨立上已有相當成就。人格不獨立，往往是「你要我怎樣，我就怎樣」，這種人在道德上是不會有什麼成就的。孔子說：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」。(《論語、子罕篇》)這個「志」，就是指剛强不拔的人格。

志不祇是意志的堅定，要使志成爲實現自我的起點，還需要執着於趨向目標或理想的內容，這個內容抽象地表示就是道，所謂「志於道」或「士志於道」；具體地表示就是仁，所謂「苟志於仁矣，無惡也」。(《論語・里仁篇》)孔子所說的志，主要在要求道德人格的完成。

孟子(前372—290?)和孔子一樣，非常重視志，「王子墊問曰：士何事？孟子曰：尙志。何謂尙志？曰：仁義而已矣。殺一

無罪，非仁也，非其有而取之，非義也。居惡在，仁是也；路惡在，義是也。居仁由義，大人之事備矣」。（《孟子‧盡心上》）不但回答了尙志是什麼意義，且說明了志的最後結果，使孔子所說志的內涵和目標更爲明朗。孟子對志最重要的貢獻，是把志與道德修養關聯起來思考。蓋志之所向旣在仁義，目標又是要完成大人(聖人)之事，那末志的實現，就必須靠修養工夫。志在修養工夫中有什麼意義呢？「夫志，氣之帥也，氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：持其志，無暴其氣」。（《孟子‧公孫丑上》）氣是生命力，充實形體，形體沒有氣，如同死物；有氣的形體，如沒有志統帥，力的表現是盲目的。在道德實踐中，志是作主的，氣是被志所指使的，所以只要隨時提撕着志，自然不會爲氣所奪。經孟子這一步發展，志不祇是確立目標端正方向，在實現目標的過程中，也有了確定的意義。

孔孟以後，儒者中能把立志這個題目做進一步討論的並不多。直至宋明，才有大儒把它當作一個重要論題重新提出來，下面舉朱熹、陸象山、王陽明三人爲例。

朱熹(1130—1200)到晚年以立志教人的言論特多，多半是根據自己一生艱苦爲學的經驗，因此，不但有啓發性，且生動有味。「問：爲學工夫以何爲先？曰：亦不過如前所說，專在人自立志。旣知這道理，辦得堅固心，一味向前，何患不進。只患立志不堅，只恁聽人言語，看人文字，終是無得於己」。（《朱子語類》卷一一六）朱子雖重視「道問學」，但爲學工夫仍以立志爲先，爲學之效則在有得於己，有得於己者乃成德之學。儒家言志，皆就成德而言。下面一段朱子本於親身體驗，說明孟子「持其志，無暴其氣」之義：「人之血氣固有强弱，然志氣則無時而衰。苟常持

得道志，縱血氣衰極，也不由他。如某而今如此老病衰極，非不知每日且放晚起以養病，但自是心裏不穩，只交到五更初，便自睡不着了。雖欲勉強睡，然此心已自是箇起來底人，不肯就枕了。以此知人若能持得這箇志，定不會被血氣奪。凡爲血氣所移者，皆是自暴自棄之人耳」。(《朱子語類》，卷一〇四)朱子說志，最切要的一段，見於《滄洲精舍諭學者》:「書不記，熟讀可記。義不精，細思可精。唯有志不立，直是無着力處。只如而今，貪利祿而不貪道義，要作貴人而不要作好人，皆是志不立之病。直須反復思量，究見病痛起處，勇猛奮躍，不復作此等人，一躍躍出，見得聖賢所說千言萬語，都無一事不是實話，方始立得此志。就此積累工夫，迤邐向上去，大有事在。諸君勉旃，不是小事」。(《文集》卷七四)此言有兩個要點：⑴「唯有志不立，直是無着力處」，作爲人必須有志的理由，已勝過千言萬語；⑵ 立志只是自我理想的一種承諾，要把理想實現，則是一輩子的工夫。

陸象山(1139—1192)的學問，以先立乎其大爲宗旨，也就是要由孟子所謂良心善性的「大體」上立根基下工夫，因此言立言志更鞭辟入裏。「今人略有些氣燄者，多只是附物，元非自立也。若某不識一個字，亦須還我堂堂地做個人」。(《全集》，卷三五《語錄》)「堂堂地做個人」，便是立志的目標。所謂「自立」，就是要由良心善性上立，自立然後能「自得，自成，自道，不倚師友載籍」(同上)，倚師友載籍，仍只是「附物」，仍只是「隨人脚跟，學人言語」(同上)。《語錄》載：「傅子淵自此歸其家，陳正己問之曰：陸先生教人何先？對曰：辨志。正己復問曰：何辨？對曰：義利之辨。若子淵之對，可謂切要」。(《全集》，卷三四)爲何教人要先辨志？一般人往往以倚師友載籍爲志，以隨人脚跟，學人言語

爲志，但就堂堂地做個人而言，此只是附物，不能算作立志，志是要「收拾精神，自作主宰」的。所謂辨志即在義利之辨，是提供一個標準，作爲人生抉擇的依據。

王陽明(1472—1529)在龍場時，對相從諸生，以立志、勤學、改過、責善四事相規，亦以立志爲先，他說：「志不立，天下無可成之事，雖百工技藝，未有不本於志者。今學者曠廢隳惰，玩歲愒時，而百無所成，皆由於志之未立耳！故立志而聖則聖，立志而賢則賢矣。志不立，如無舵之舟，無銜之馬，漂蕩奔逸，終亦何所底乎？……諸生念此，亦可以知所立志矣」。(《王陽明全書》文錄卷一《教條示龍場諸生》)其言雖無新義，但甚痛切感人。（韋政通）

**參考文獻：**(1)韋政通：《中國哲學辭典》，「志」字條，1977，臺北，大林出版社。
(2)徐復觀：《象山學述》，見《中國思想史論集》，1959，臺中，東海大學。

## 呂氏春秋

《呂氏春秋》成於秦王八年（前239），距帝國正式統一雖尚有十八年（前221），但這部重要的著作已象徵諸子時代的結束，內容所表現的綜合調和的性格，正與統一帝國的新情勢相應。

此書著成的背景，據《史記．呂不韋傳》說：「當是時，魏有信陵君，楚有春申君，趙有平原君，齊有孟嘗君，皆下士，喜賓客，以相傾。呂不韋以秦之彊，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人。是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書佈天下。呂不

韋乃使其客人人著所聞，集論以爲八覽、六論、十二紀，二十餘萬言」。此時呂氏爲秦國宰相，他發動編撰此書，不免有比勝炫耀的心理。書成之後，懸之城門，如有人能改動一字，賞以千金，使這種心理表露無遺。信陵君等養士，主要目的在培養政治資本。呂不韋執政十二年(前249—237)，政績平平，却留下這部綜合百家言的創例之作，使他享不朽之名。

此書體例分覽、論、紀，就內容看，似乎並沒有特殊涵義。八覽有六十三篇短論，六論三十六篇，十二紀六十篇，加上一篇《序意》，共一六〇篇。各篇中主題比較明顯的，如《勸學》、《善學》、《尊師》、《誣徒》屬於儒家的教育理論；《大樂》、《侈樂》、《古樂》、《音律》、《適音》、《音初》、《制樂》屬於儒家的樂論。《應同》與十二紀紀首是陰陽家思想。《本生》、《重己》、《貴生》、《情欲》、《盡數》、《審分》是道家中楊朱一派的思想。《察今》是法家思想。《振亂》、《禁塞》、《懷寵》、《論威》、《簡選》、《決勝》、《愛士》是兵家思想。《上農》、《任地》、《辯土》是農家思想。

書中泛論先秦人物的地方很多，提到的人物共有公孫龍、白圭、惠子、田鳩(墨者)、孔子、墨子、莊子、張儀、管子、謝子(墨者)、唐姑果(墨者)、尹文子、宋子、申不害、愼子、老子、關尹、列子、陳(田)駢、楊朱、孫臏、王廖(兵家)、兒良(兵家)、吳起、詹何(道家)、田子方(道家)、鄧析、子產、田襄子(墨者)、中山公子牟、腹䵍(墨者)。其中孔、墨並稱六次，孔子十八次，管仲八次，評論諸子(共十人)一次。書中沒有提到荀卿，却保存了他幾個重要的論點，如天生人成(《本生》)、聖人生於力學(《勸學》)、人禽之辨在義(《先識覽》)等。

此書因出於衆手，故互相重複矛盾情形，在所難免，重複者

爲吳起往西河事，旣見於《觀表》，又見於《長見》。又如《應同》與《召類》文字有雷同者。關於矛盾者，我於《中國思想史》裏擧了三個例子：⑴迷信與反迷信；⑵崇古與反古；⑶重視輿論與反對輿論。其中⑵⑶兩點反映呂氏門客中的儒、法對立。

下面把《呂氏春秋》中所表述的主要幾家思想做一提要：

㈠《有始覽‧應同篇》是代表陰陽家思想的重要文字，也是五德終始說首見於文獻者。《史記‧封禪書》：「自齊威宣之時，鄒衍之徒，論著終始五德之運。及秦帝而齊人奏之，始皇採用之」。《文選‧魏都賦注》引《七略》：「鄒子有終始五德，從所不勝，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之」。說明終始五德之說，始創於鄒衍，後由齊人奏於秦，爲始皇採納，遂成爲秦之顯學。

書中其他部分，除十二紀紀首是表現陰陽家思想之外，還有《恃君覽‧知分篇》言天人感應，《季春紀‧盡數篇》言陰陽與長生的關係，《仲夏紀‧大樂篇》提出太一陰陽爲萬物所出的觀念，《恃君覽‧達鬱篇》言陰陽與興亡的關係。

㈡《呂氏春秋》中的道家思想，主要在政術與人生兩方面，政術方面是根據老、莊的無爲思想建立君道，人生方面則以養生爲主。《老子》、《莊子》中的句子，被《呂氏春秋》直接引用者，不勝枚擧，思想上對老、莊的形上學較少涉及，太一一詞出現的次數比其他各書爲多(太一又見於《莊子‧天下篇》、《禮記‧禮運篇》、《淮南子‧詮言訓》)，《仲春紀‧大樂篇》以太一即道。太一在漢初不只是哲學概念，它也是崇拜的對象。先秦的道家演變爲漢代的道敎，道家在秦漢之際與陰陽家的混合，是歷史的一大助緣，道轉化爲太一，是演變過程中的一個重要步驟。

㈢在帝國大一統以後，秦曾不允許儒學存在，但在這位呂相國主編的書中却保留了相當豐富的儒家思想。書中提到儒家重要的觀念和理想，有人倫(《愼行論・壹行篇》)、用民以義(《離俗覽・用民篇》)、存亡繼絕(《審應覽》)，以及修齊治平等(《審分覽・執一篇》)。論述較多的問題有論樂、尊師、民本和孝道。民本方面提出「天下非一人之天下，天下之天下也」(《孟春紀・貴公篇》)的公天下觀念，孝道方面提出「父雖無道，子敢不事父乎？君雖不惠，臣敢不事君乎」(《恃君覽・行論篇》)的忠孝絕對化的觀念，這兩個觀念雖一有利於專制，一不利於專制，在當時都相當凸出。

㈣《呂氏春秋》提到的墨家主張，有節葬(《孟冬季・安死篇》)、非樂、非攻、愛利。對非樂持批評態度(《仲夏紀・大樂篇》)；非攻是重述《墨子》「止楚攻宋」的故事，稱讚墨子能免宋之難(《開春論・愛類篇》)。「兼相愛，交相利」是墨家最重要的價值標準，《呂氏春秋》曾多次引用，且有恰當的闡述：「善不善，本於利，本於愛，愛利之爲道大矣」。(《有始覽・聽言篇》)

㈤《呂氏春秋》中包含的法家思想，最主要的部分在君術的建立。《韓非子・主道篇》揭示君術三要點：⑴守虛靜；⑵合形名；⑶正賞罰；全爲收納，尤側重在「虛無爲本」和「正名審分」這兩點上發揮，這些思想大部分在《審分覽》的《知度》、《愼勢》、《執一》等篇。（韋政通）

**參考文獻：**⑴韋政通：《中國思想史》(上)，1979，臺北，大林出版社。
⑵馮友蘭：《中國哲學史史料學初稿》。
⑶徐復觀：《呂氏春秋及其對漢代學術與政

治的影響》，見《兩漢思想史》卷二，1976，臺灣學生書局。

(4)尹仲容：《呂不韋與呂氏春秋》，見《呂氏春秋校釋》，1958，臺北，中華叢書委員會。

# 宋元學案

黃宗羲(梨洲)晚年既成《明儒學案》，又輯《宋儒學案》與《元儒學案》，尚未成編而卒。其子百家續編，又得門人楊開沅顧諟分輯。故百家案語，較宗羲案語爲多。然亦未完編。其後全祖望(字謝山，1705—1755)再爲修補，學案十之六七是其手筆，然亦未及刊行而沒。全氏沒後八十四年，至道光戊戌(1838)乃由王梓材(1792—1851)與馮雲濠(道光十四年，1834，擧人)共同校刊。去宗羲之沒已一百四十餘年矣。

書共一百卷。每卷有記述者二三十人。全書共二三千人，另只提名者。每學案有表以示師生傳授，並列講友，學侶，同調。其梨洲父子原本所無而爲謝山特立者標之曰「補」。原本而爲全氏排比次序者則標之曰「次」。原本有傳而全氏修之加詳者則標之曰「修」。百家，謝山，梓材，雲濠，均有案語，而謝山案語特多而詳。惟據錢穆，謝山不免以考據之學講理學，所講每句零散，因其本人于理學未嘗深入也。彼等評論，易令人走入歧路。惟全氏所收材料多出宋史之外，比之較爲詳確。惜于思想方面未見精彩。即如朱子一篇，無從得見朱子講學之宗旨與精神云。大概明代以王學爲中心，而宗羲又箇中人，故知之精密。《宋元學案》則大部爲外行之作，許多材料尚未收入，是以兩書大相懸殊也。

（陳榮捷）

**參考文獻：**⑴錢穆：《中國史學名著：——黃梨洲的明儒學案與全謝山的宋元學案》，《文藝復興》，第三十期，頁14—18，1972。

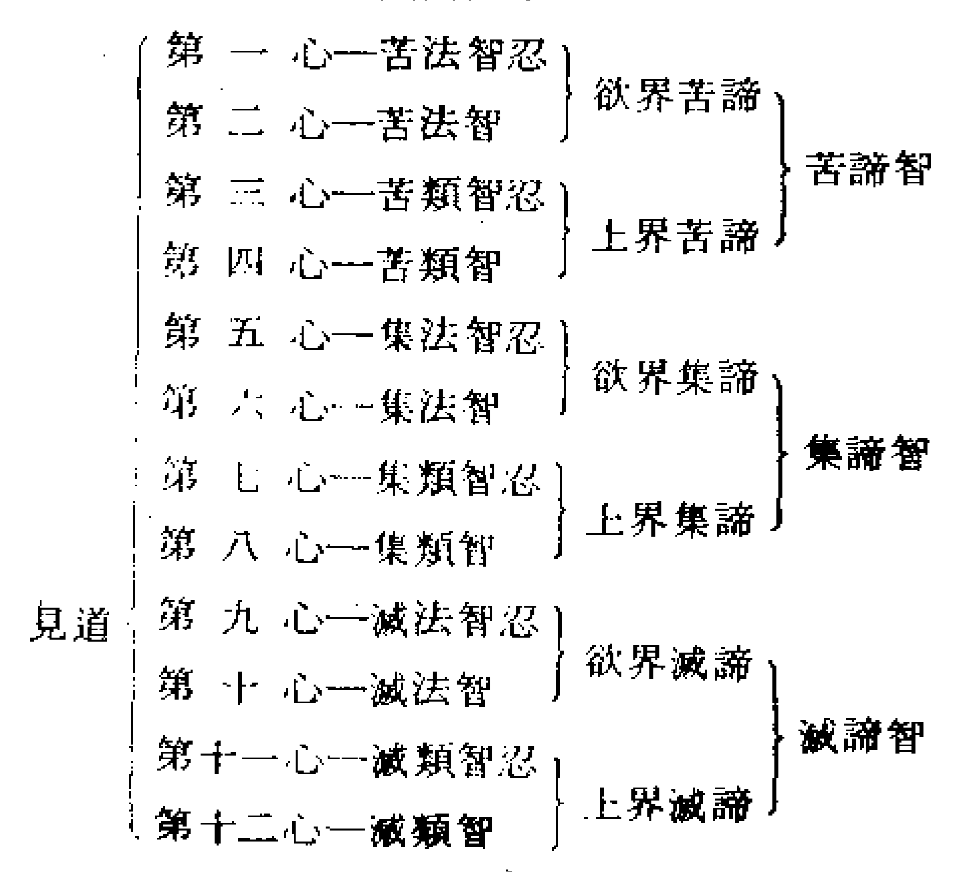
## 宋元學案補遺

王梓材與馮雲濠既校刊《宋元學案》，又合編《宋元學案補遺》，亦一百卷。成于道光二十一年(1841)，稿未殺青而王馮俱卒。直至民國二十六年（1937）張壽鏞（1878—1945）刊行《四明叢書》，然後採入刊行之。每案有表，比《宋元學案》較詳。有先緒，師承，學侶，講友，同調，家學，門人，私淑，續傳。百卷之外，又附《宋元儒博攷》三卷，以其人于《學案》無可歸而不能遺者歸之。所增史傳，方志，文集材料，誠有可嘉。惟乏批評態度，採擇未精，且不免泛收。即如朱子門人，過信朱彝尊(1623—1709)之《經義考》與萬斯同(1638—1702)之《儒林宗派》。兩書錯誤甚多，而《補遺》盡量採用，以誇朱子門庭之大。梓材案語，比雲濠爲優，然亦于宋元學術潮流，未見心得也。　（陳榮捷）

## 見道

據梵文"darśana-mārga"直譯。此中「道」(mārga)的意思，指眞理。修行者依法實踐，無漏智初次成熟，斷煩惱而起，體證眞理，即名爲見道。它的階位，依小乘說，在預流向（已預於聖者之列之意→四向四果）；依大乘說，在十地之初(→菩薩階位)。至於所見的「道」的內容，大小乘亦有分別。玆舉有部及唯識學說比較如下：

有部認爲，「道」即是佛陀所說的四諦法，故從內容上可分解爲四種(→四諦)，順次而觀，即成四諦智。每成一智，正面說是得證一種理法，反面說是斷除一組煩惱。由於四諦智的活動，須歷欲界、色界、無色界而觀，界別不同，其所斷之煩惱數目亦異(→煩惱)，因此在便宜上把觀欲界四諦之智稱爲法智(親證四諦理法之智)，觀上二界四諦之智稱爲類智(與法智相類，故名)，合爲八智。復次，諸智之起，又分兩步：前者名忍(Kṣānti)，後者方正名爲智。忍是體認、忍可的意思，即先入觀位，體認成熟，正智方起(據說忍的作用主要在斷煩惱，智的作用主要在證滅，因此前者亦名爲無間道，後者亦名爲解脫道。→智、慧)。如是見道歷程遂增至八忍八智共十六心之多。不過，由於最後一心是緣上二界的道類智，依理應爲修道位所攝，所以見道實得十五心，名十五心見道。圖解如下：



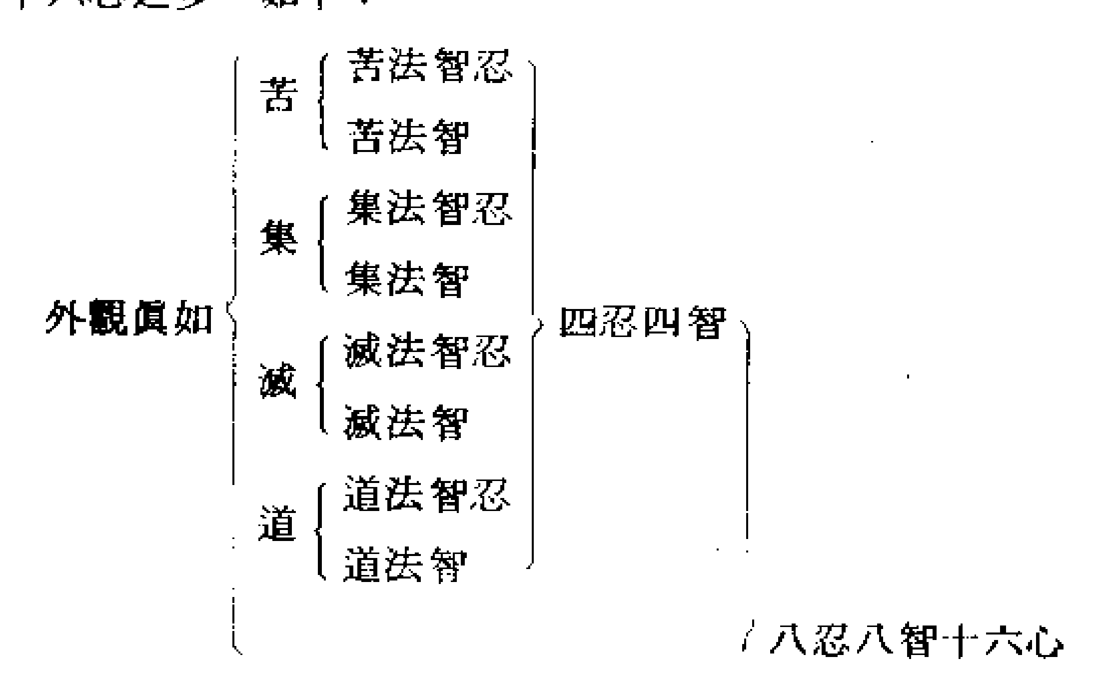
第十三心—道法智忍
第十四心—道法智
} 欲界道諦

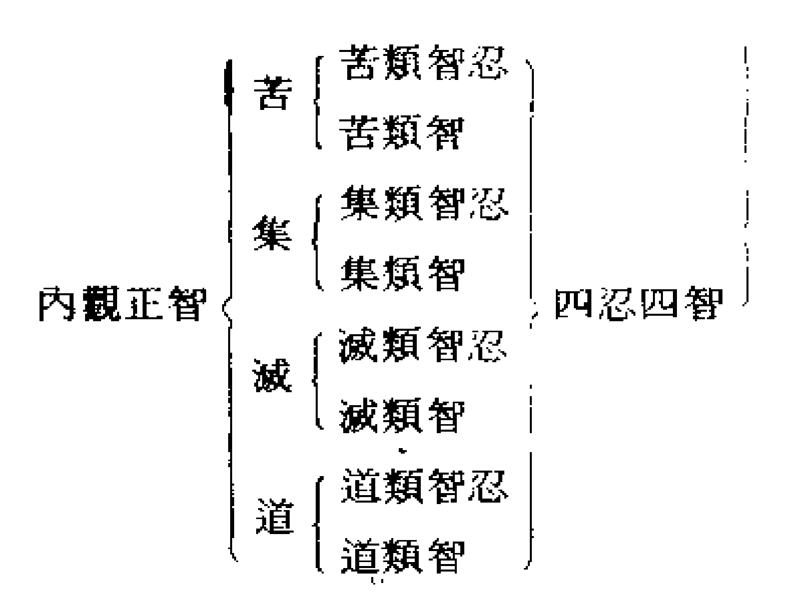
第十五心—道類智忍
第十六心—道類智
} 上界道諦

} 道諦智

有部此說，小乘各家未盡贊成，如經部、成實論者均以爲見道應總有十六心；犢子部則於一諦之中立法智、法忍、類智三心，四諦共十二心見道；大衆部則更主張在見道時，四諦理一時頓現，名頓現觀，而批評有部之說爲漸現觀。

其次是唯識家的說法。唯識家在內容上承繼有部之說甚多，主要的分別在立眞見道與相見道兩重。唯識家認爲：在眞見道時，主體直接把握眞如(→眞如)，中間並無媒介，不須語言文字，不須經驗描畫，所以這一個能證的主體稱爲根本(無分別)智。眞見道後，再次第起心，回省眞見道中所證之眞如理法及能緣主體的活動，將之重加描畫，使成一可說明、可理解之事，這就是相見道。相見道中活動的主體稱爲後得智，於中亦有八忍、八智共十六心之多，如下：






以上所舉，是唯識家一般奉爲正義的一心眞見道及十六心相見道說。但尚有其他看法，如眞見道中，有主張三心說的，此三心活動之歷程爲：一、先遣自我之存在(人空)，二、續遣諸法之存在（法空），三、總遣一切有情及一切諸法之存在（一切我、法空)，如此即構成一辯證歷程的觀法。但《成唯識論》認爲：三心這樣各別活動，即不免着相，所以即是主張三心相見道說云云。不過，對於《成唯識論》的這一個觀點，近人歐陽竟無不予同意，認爲三心眞見道的說法亦盡理。（霍韜晦）

**參考文獻：**
(1)《俱舍論》(卷二三)
(2)《成唯識論》(卷九)
(3)歐陽竟無：《唯識抉擇談》，1921。

# 佛

佛陀的略稱。原從梵文 buddha 音譯，早期經典則多譯作佛馱、浮屠、浮圖、復豆等，意思是覺悟者、智慧者。佛敎深切認識到人生的苦的根源在無明；由有無明，對人生和世界便不能如實了解(一如實觀)，虛構出自我觀念和種種迷執，並在這樣的心

理背景下活動(作業)，結果墮入輪廻(受報)。佛教說無我和緣起，目的就是使衆生認識這一因果關係，以對治無明，由無明滅則行滅、行滅則識滅，以至不受後有，脫出輪廻。佛陀在菩提樹下所覺悟的，就是這個理法（→緣起），所以稱為覺者，即覺眞理者。

除佛陀的稱號外，佛弟子更以種種稱號稱謂他們的老師。結果集結成如來十號。其中「如來」(tathāgata) 是總名，意思是如理而來，如是修行而來。亦譯「如去」，蓋站在佛的立場是「來」，站在衆生的立場是「去」。一個能够完全如理而來的人在人格上便是一個圓滿者，所以「如來」是圓滿人格的代名詞。其餘十個稱號如下：

一、應供 (arhat)，在經典中有時省譯爲「應」，即阿羅漢。修行者到此境地，應受供養、尊重(→阿羅漢)。

二、等正覺 (samyokcmnbuddha)，亦譯正徧知、正等覺。指對眞理能够正確地體證的人。

三、明行足 (vidyāeasahasampannā)，「明」指智慧，特別是宿命明(宿命通，能知過去)、天眼明(天眼通，能知未來)、漏盡明(漏盡通，能斷除一切煩惱)等三種智慧。「行」指實踐，即身、口、意三業。「足」是圓滿的意思。「明行足」就是智慧與實踐都達到圓滿的人。

四、善逝 (sugata)，即善徑者，善於實踐而至解脫位的人。

五、世間解 (lokavid)，亦譯知世間。這是說佛的智慧能了解世間的一切事物。

六、無上士 (anuttara)，這是對佛的地位的尊稱，在一切衆生中，他是最上的。

七、調御丈夫(puruṣadamyasānathi)，「丈夫」指衆生，佛是衆生的調御者，善於教導他們，訓導他們。

八、天人師(devamanuṣyośāstṛ)，佛普教天下，是諸天神及人的導師。

九、佛(buddha)，覺者，體證眞理者。

十、世尊(bhagavat)，佛已成就種種德行，爲世所尊重，這亦是站在弟子的立場對佛的尊稱。

此外，尙有一切知者、一切見者、知道者、開道者、說道者、大雄、世雄、人雄、天尊、大覺尊、兩足尊、法王、大沙門、大醫王等等名稱，不能盡錄。

隨着佛教的發展和佛弟子的思念，佛的形象除了作爲智慧者、圓滿人格者之外，更逐漸增添神格色彩，如說佛有十力(一、知道理是非的「處非處智力」，二、知一切衆生三世因果的「業異熟智力」，三、知禪定深淺的「靜慮解脫等持等至智力」，四、知衆生根性優劣的「根上下智力」，五、知衆生意願的「種種勝解智力」，六、知衆生質素、種姓的「種種界智力」，七、知衆生輪廻的因果關係的「遍趣行智力」，八、知過去世種種事的「宿住隨念智力」，九、知未來世及衆生的生死時限的「死生智力」，十、永斷自身一切煩惱的「漏盡智力」)、四無畏(一、正等覺無畏，即能成就一切智的自信，二、漏永盡無畏，即能永斷一切煩惱的自信，三、說障法無畏，即能指出修行障害的自信，四、說出道無畏，即能說明出離生死的方法的自信)、十八不共法(由上述之十力、四無畏，加上指導弟子修行的三念住與大悲)；在生理特徵方面則有三十二相、八十種好(參看《大智度論》卷四、二六、二九，不具引)等。從信仰立場看來，這種神格化是可理解的。

然而，佛教的精神畢竟是更重視法，法是普遍眞理，所謂「若佛出世，若不出世，此法常住」，任何人祇要他能如實觀、如實行，便都可以解脫。歷史上的釋迦的偉大，在於他能發現這個法，並把它開示顯發給衆生。但是這並不表示沒有他佛的存在，因爲別人亦能發現這個法。所以大乘佛教興起，一方面爲了強調佛陀能成就如此偉大的人格並不是偶然的，他經歷過無數世的修行。這是通過印度的輪廻觀念，把釋迦的成佛活動推溯至前世，於是產生許多本生故事，並形成「菩薩」觀念(→菩薩)。另一方面在釋迦的求道生涯中，曾經受到古佛啓發，於是佛的世界擴大，每一個時代(刼)、每一個世界都可能有佛存在，以盡教化衆生的責任。這是在印度古代的時空觀、宇宙觀之下所形成佛陀世界觀。過去七佛、二十四佛的名字首先被列舉出來，跟着又說東方有阿閦佛、西方有阿彌陀佛，以至十方恆沙諸佛、三刼三千佛等等，無窮無盡。（霍韜晦）

**參考文獻**：(1)季羨林：《浮屠與佛》，《中印文化關係史論》收，北京，1957。
(2)中村元：《釋尊の生涯》第二篇，《中村元選集》第十一卷，春秋社，東京，1969。
(3)Alex Wayman, Contributions Regarding the Thirty-two Characteristics of the Great Person, Sino-Indian Studies, vol. V, Nos. 3–4.

# 佛性

一般解釋，是指佛陀狀態或質素，因此前人推測其梵文原語可能是"buddhatā"或"buddhatva"，意即「佛陀性」或「覺性」。但事實上不然，據現存有梵本對照的《究竟一乘寶性論》考察，「佛性」原語主要爲下列三個：一、"buddha-dhātu"（直譯是佛界），二、"buddha-gotra"（佛種姓），三、"buddha-garbha"（佛藏，即如來藏 tathāgata-garbha）；而用得最廣泛的，是"buddha-dhātu"，著名的《大般涅槃經》中所說的「一切衆生悉有佛性」的佛性原語，可能就是它(參看高崎直道著《如來藏思想の形成》第一篇，第二章)。"dhātu"(界)的原義，有兩解：一、領域義，二、本元義。由第一義，"buddha-dhātu"的意思便是指佛的全幅領域，衆生修行至此佛境界已成，於中統攝無限之德，皆依佛的智慧心靈而起，而遍一切法。客觀上說，這也就是法性(dharmatā)，即存在的本爾狀態(→眞如)，爲佛智慧所如實觀照的對象。一切經驗界的概念如生滅、因果、來去等，至此均用不上。上文所謂佛陀狀態的意思是應該從這方面體會。但是，這樣的一個佛境界，在現實上不是現成；它雖然眞實，却尚非衆生的對境，而祇能是實踐後的果地。從衆生上說，"buddha-dhātu"，不是領域，而是本元。從存有觀點看，一切法的存在都是法性，衆生亦以法性爲依。雖然在現實上衆生不是佛，但其存在本質推原到最後還是與佛不二。由此，"buddha-dhātu"遂從領域義轉出第二義——本元義，"buddha-dhātu"，即衆生的存在依據，衆生通過修行實踐的活動就會把它呈顯出來。由隱而顯，這樣就有了因果意味：隱是因位，顯是果位；隱是衆生，顯爲佛陀。所謂成佛

，其實即是"buddha-dhātu"的呈現，"buddha-dhātu" 成爲衆生生命中所自有的東西。上文所謂佛陀質素的意味可以從這方面了解。

由於 "buddha-dhātu" 具有這兩方面的內容，所以以此爲根據的漢譯「佛性」概念亦有了複雜的涵義。《大般涅槃經》說佛性有因、有因因、有果、有果果，但跟着又說非因非果名爲佛性，第一義空名爲佛性，佛性是中道，佛性即是如來；舖排極多答案，但實質上不外爲承 "buddha-dhātu" 的兩義開出。若從因果觀點看，此兩義中之領域義爲非因果性，但本元義則尚在因果範圍中，須通過因地的活動來顯發它。因此若尅就後者而言，"buddha-dhātu" 和「佛種姓」、「如來藏」的概念是相通的，因爲這都是屬於爲衆生而安設的成佛根據(一種姓、如來藏)，所以漢譯佛典中有時把「佛種姓」和「如來藏」亦譯爲「佛性」，是有道理的。

以下，我們再看「佛性」觀念在中、印兩國的發展情形：

印度方面，沿着 "buddha-dhātu" 所指示的方向，漸漸分析出兩個概念來：一是衆生皆以 "buddha-dhātu" 爲本元的佛性義，二是衆生修行以造佛境(或顯佛境)的佛性義。據世親(Vasubandhu，約公元五世紀前半期)的《佛性論》，謂小乘分別部主張一切凡聖衆生皆以空爲本，皆從空出，所以空是佛性，而爲一切衆生所具；但說一切有部則認爲一切衆生無「性得佛性」，唯有「修得佛性」，而在「修得佛性」中，因屬後天結構，故可有定無佛性(即一闡提，依 icchantika 譯。此類衆生欲望極重，以至不能上進)一類。此二家說，前者從眞如空理說佛性，即承接以 "buddha-dhātu" 爲本元的佛性義，後者則強調修行意義，認爲成佛是從個人努力得來，但個人努力，又不能無生命結構之限制

，此即還出「種姓」概念；依種姓義說佛性，便可以接受世上有定無佛性之衆生。有部此說，在思想史上有重要意義，一方面見出原來的"buddha-dhātu"意義上的不足，須導入「種姓」概念來補助；另一方面也就是後世「行佛性」觀念的濫觴，影響極爲深遠。

世親本人，受部派議論的啓發，提出佛性有三種：一、住自性性，二、引出性，三、至得性。這三種其實即是"buddha-dhātu"由隱而顯的次第，故可分別配入衆生修行成佛的歷程中(→菩薩階位)。如住自性性是道前凡夫位(類天臺宗的「理即」)，引出性是從發心以至有學聖位(由「名字即」至「分眞即」)，至得性是無學聖位(「究竟即」)。但"buddha-dhātu"不能無端自顯，須通過修行活動呈顯，所以《佛性論》最後以住自性性說法身，以引出性說應身、化身，此即開理佛性、行佛性二分說之先河，中國的玄奘、窺基一系就傳承了這種說法。

中國方面，有關佛性的討論主要是受《大般涅槃經》的影響。《大般涅槃經》雖未提到理佛性、行佛性的名詞，而改用正因、生因、緣因、了因等概念來分別，在意義上其實是一樣的，因爲正因即表示成佛主體，生、緣、了是成佛的條件，不過在說明上未嚴格，引致後人興起諍論(大本《涅槃》未譯之前，竺道生已先言「一切衆生皆有佛性」，不過這只是從衆生的平等意義上說，未臻後人複雜)。據吉藏(公元549—623年)的《大乘玄論》記載，當時參與討論的，前後多達十一家，而焦點即在正因佛性的解答：有以爲正因佛性指人，有以爲指心，有以爲指成佛的理據。吉藏認爲：若通過因果觀點看佛性，則自有種種概念可得，但佛性自身畢竟非因果義，它是因果不二的，非因非果的，所以祇可稱之爲「正性」(《淨名玄論》說)或「中道」(《大乘玄論》說)。換言之，吉藏

是從佛境界或客觀的存在上說佛性。這一意思，從某一角度上看，可以與天臺宗智者大師(公元538—597年)的三因佛性說相通。

三因佛性的觀念，原出《涅槃經》，但整治爲一系統，則是智顗的貢獻。智顗規定：正因佛性爲衆生所實現之理，了因佛性爲照顯此理的智慧(空慧)，緣因佛性爲扶助此慧起現的善行及禪定。但另一方面智顗又認爲：三因佛性的關係是不可分離的，不縱不橫，攝爲一體，此即理(正因)、行(緣因、了因)二分之後又再統一起來。在精神上，仍是歸於從客觀的存在上說佛性，所以三論、天臺兩宗，在義理上到最後都各自產生「草木成佛」的觀念(參看《大乘玄論》卷三及天臺九祖湛然，公元715—782年，《金剛錍》及《止觀輔行傳弘決》卷一)。例外的是華嚴宗，華嚴是從主體的修證能力上想，首先將理、行二分，前者稱法性，後者稱開覺佛性(覺性)，唯有情始具(有情有性)，此覺性亦即是佛的清淨心靈(眞心)，成佛的活動依之而起，所以唯有有情可以成佛。無情者不具覺性，所以不能成佛(無情無性)；除非是在圓教境界，色心互融，然後佛性通於情及非情(參看法藏，公元643—712年，《探玄記》卷十六及澄觀，公元738—838年，《華嚴疏鈔》卷三十七)。這種講法，與直承印度的唯識宗系較爲接近，不過唯識對主體的認識未能進至超越眞心的層次，所以在談成佛問題時有較多曲折(一轉依)。 (霍韜晦)

**參考文獻：**(1)牟宗三：《佛性與般若》(上册)，學生書局，臺北，1977。

(2)霍韜晦：《絕對與圓融》，聯經出版社，臺北，1982。

(3)小川一乘：《如來藏、佛性の研究》，文榮

堂，京都，1969。

(4)高崎直道：《如來藏思想の形成》，春秋社，東京，1974。

(5)S. Ruegg, "La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra", Paris, 1969。

## 阿毘達磨

據梵文"abhidharma"音譯，古譯「阿毘曇」，亦略作「毘曇」。原來的意思，是指對於佛的教法的研究(字頭"abhi-"有對向、向著、關於、靠近等義)，因此亦可以譯爲對法、向法。但傳統的解釋，則多以爲這是甚深法、勝法、增上法、無比法(參看《大毘婆娑論》卷一)。近代學者亦持兩說(德國學者 W. Geiger 主前說，英國巴利聖典協會出版之《巴英辭典》主後說。資料見參考文獻)。但從語義看來，應以前說爲是。原始佛典使用此語時，通常與"abhivinaya"(對律，對於律的研究)連用，可見它的最初形式，就是要研究佛所說的教法和佛所製定的戒律，後來累積的結果纔獨立成爲經、律以外的第三藏，稱爲論藏(abhidharma-pitaka)。

在論藏未成立之前，經典中是以"mātṛka"(摩呾理迦)的形式來集結經、律要義的。mātṛka 的意思是「論目」(舊譯「論母」)，蓋佛教經、律原靠口傳，爲方便集結，便需要把法義分成綱目，然後廣釋。mātṛka 就是綱目，當時並有專持綱目的人(Pāli, Mātikadharo，即持母者)，這樣就可以避免經律的要義散失(除此之外，當然尚有持經者、持律者)。但有綱目尚須有釋，所以另一方面，又要依 mātṛka 作內容上的審覈。這一做法，便是論

議(upadeśa)。據《瑜伽師地論》卷八說：「論議者，謂諸經典循環研覈摩呾理迦……依此摩呾理迦，……解釋諸經義者，亦名論議」。論議的風氣，據說佛在世時已有，主要是由佛弟子們通過問答的形式來廣解諸義，並確定何者與佛語不相違。這種有開有合的形式，正是後世阿毘達磨論書的濫觴。

隨着思想的發展，這種法義的整理、開合不免產生不同的意見，原始佛教分裂爲部派，原因正是與法義(或律制)的爭論有關。所見不同，便各自造論解釋，結果一再分裂，成本末二十部之多(一說二十一部)。各部之間，經、律二藏尚大體一致，論藏便各有特色，充分代表其部派的立場。例如現存南傳上座部(Theravāda)與北傳說一切有部(Sarvāstivāda)均各有七論，但根本不同著者，所以內容相去甚遠。但是要研究佛教的教義，却不可不讀這些論書，因爲它們是最先反省佛陀的原始教義的著述，是佛教哲學的起點，也是佛教尊重理性思考的證明，所以部派佛教就是阿毘達磨佛教。

在部派哲學流行的兩百年間(由佛滅後二百年至四百年中)，阿毘達磨的工作進一步開展。這時，佛教得到國王、大商人、及大量信徒的資助，經濟充裕，僧人可以專志於學習及整理、編纂傳承下來的資料。這種工作，當時稱爲「分別」(vibhaṅga)，即是採取一種分析、分解的方法，把佛教的各種項目、各種可能解釋，都分門別類地集結起來。這也就是原來論目、論議精神的發揮。於是不但經有分別、論有分別，各種法義均有分別，例如有部後期的《大毘婆娑論》(Abhidharma-mahāvibhāsa-śāstra)，便是一本法義大分別的書，對每一個問題都搜羅了許多見解，使我們對阿毘達磨佛教的了解有充分的資料根據。但是從歷史觀點看

，這一條路線發展過分，最後不但終將變成繁瑣哲學，使人沉沒於文獻資料之整理中而使原始佛教的實踐的、靈活的宗教精神喪失。大乘佛教興起，其中一個原因就是要打破這種困局，回復原始佛教的重視實踐的道路(→二乘)。 (霍韜晦)

**參考文獻**：(1)印順：《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，慧日講堂，1968。

(2)櫻部健：《俱舍論の研究》，法藏館，東京，1969。

(3)W. Geiger, "Pāli Dhamma", München, 1921。

## 阿賴耶識

梵文爲 ālayavijñāna，亦譯阿賴耶識、無沒識、藏識、宅識。阿賴耶(ālaya)原意是執着(由字頭 ā 連結表示「執着」意義的語根 √lī 演變而成)，或指所執的對象。原始經典說「衆生愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶，即難悟入緣起之理」(Majjhima-nikāya, Ⅰ. p. 67)又說「如來說非阿賴耶法，衆生恭敬攝耳，住求解心」(Aṅguttara-nikāya, Ⅱ. p. 131。無着《攝大乘論》即引此義以建立所知依)，則阿賴耶之本義可以想見。但原始經典中，有時又以阿賴耶爲棲息之處、住處、貯藏處、家宅，這可能是從執着之義引申而來，因爲住處可代表思想的歸宿。

其次，識的意義是指主體(→心意識)。原始佛教雖主無我，但不能不在經驗的層面說明主體的活動，亦不能不交代生命的來源。由分解前者，於是產生認知能力的六識(→一切法)；由說明後者，於是產生十二因緣的識支(→四諦)。這些都可以說是主體

觀念的表明，不過未予綜合整理而已。部派佛教以後，對主體觀念作深一步研究，發覺在生命流轉的過程中，必須建立統一主體，否則無以交代記憶的保持問題、業果的承擔問題、自我的責任問題；換言之，在道德的公平原則之下，必須設定自我的延續，必須設定作業者與果報者的統一(→業)。然而，由於佛教對於現象界採取無常立場，使主體問題不易解決。例如說一切有部首先提出「命根」觀念，但「命根」祇能說明生物性的自我，而不能及於人格、認知。犢子部則提出「非即非離蘊我」，亦稱為「勝義補特伽羅」，認為這樣的一個補特伽羅(pudgala，人我)，既不同於五蘊，亦不離開五蘊而存在，即是輪迴主體。化地部則索性以「窮生死蘊」說明，肯定它可以經歷輪迴而不變。另一方面，亦有一些學派從心識的觀念下手，認為在經驗心識(表面心)之下，尚有一種微細心識活動，這就是分別論者的細心說，上座部的有分識(bhavaṅga)說，及大眾部的根本識說。同時連帶到知識的累積、記憶的保持、業力的傳遞等問題，於是又有無表色(→無表色)、無表業、不失壞(avipranāśa)、隨眠(→煩惱)、種子等觀念產生，以說明統一主體的構造。

如是，在部派佛教時代，阿賴耶識的觀念雖未產生，但已經發現有底層意識的存在，以承受從前的經驗、活動，然後再化為未來活動、未來存在的根據。因此這樣的一個主體，主要是一種貯存作用，以使過去的經驗、活動不散失。唯識宗將之命名為阿賴耶，正是取其作庫藏之義。此外，《解深密經》又說阿賴耶識即是阿陀那識(ādānavijñāna)，因為它能執持種子及有根身，以至後來發展成阿賴耶識有能藏、所藏、執藏三義，並且是以執藏義為主。

另一方面，從知識觀點反省，唯識宗發現不能有離心而外在的境，一切存在都是由主體提供，於是產生識轉化說，把一切存在都理解爲識中種子所現行的表相(→唯識、唯心)，而這一能統率一切種子的識，就是阿賴耶識(種子識)。

根據唯識宗的理論，阿賴耶識能够作爲生命主體、輪廻主體、現象根源，是因爲阿賴耶識自身的構造就是一個擁有一切種子的存在，所以可爲諸法之因(此即能藏義)；種子現行之後，化爲表相，還熏新種(稱爲習氣)，仍落於阿賴耶識中，以待次剎那現行(此即所藏義)。所以整個對象世界的存在，完全是阿賴耶識的內部活動，這就是阿賴耶識作爲現象根源的意義。

其次，阿賴耶識中起現行的種子，是受前生的業種子約制催生的。面對前生的善惡業，阿賴耶識便是一個果報形式，它的存在狀態、具體的我、法內容，受前生的業決定。就就此點言，阿賴耶識便是異熟識，蓋取業種子的性質經過變異，至今已成熟的意思(→種子)。

阿賴耶識旣是異熟果，則它所負責生起的現象界也是異熟果。於中可分兩類：一是個體生命(執受表相 upādivijñapti)，二是客觀的存在世界(器世界、物質世界、處表相，sthānavijñapti)。簡言之，也就是我、法。唯識宗把這兩部份都稱爲總報，視爲客觀存在，及感官經驗的對象。因此，以總報爲依，前六識再起認知、感受活動，便產生前六識的表相，這就是別報，亦稱爲異熟生(總報名爲眞異熟)，合總、別兩報而爲異熟果。這種總、別關係，也就是《唯識三十頌》中所說的異熟轉化和表境轉化，加上思量轉化(→唯識)，便把一切主體活動與對象世界的存在都統括其中，而成爲賴耶緣起說(→緣起)。

最後是有關阿賴耶識的轉捨問題。護法(Dharmapāla，約公元六世紀末)認爲修行者到第七地，即阿羅漢位時，煩惱障斷，衆生不再執阿賴耶識爲自我，阿賴耶識的名目便可捨棄(→菩薩階位、轉依)。　(霍韜晦)

**參考文獻**：(1)印順：《唯識學探源》，《妙雲集》中編，卷三，初版，1944；再版，1970。
(2)羅時憲：《唯識方隅‧諸行篇》，丙三，《法相學會集刊》第一輯，香港，1968。
(3)霍韜晦：《安慧「三十唯識釋」原典譯註》，香港中文大學出版社，1980。
(4)上田義文：《佛教思想史研究》，第一章，永田文昌堂，京都，初版1951，新版1958。
(5)舟橋尚哉：《初期唯識思想の研究》，國書刊行會，東京，1976。

## 阿羅漢

原始佛教及初期部派佛教時代對修行實踐而成的理想人格的稱呼，由梵文"arhan"音譯(arhat 的主格、單數式)。它的意思傳統有三解：

一、應供　阿羅漢的成就應受人間的尊重與供養；

二、殺賊　阿羅漢已殺盡煩惱之賊，已得盡智及無生智(→智)；

三、不生　由上一義，阿羅漢已得解脫，不再受生；這也就是原始經典中常說的：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受

後有」的意義。

據慧遠(公元523—592年)的《大乘義章》(卷十七)，說上述的阿羅漢三義是各有語言學上的根據的。如應供，原語是阿羅訶(據此推測，其原語爲表「應可」之語根 √arh 加上 -at 語尾合成)，殺賊原語是阿盧漢(由表示「敵人」意義的名詞 ari- 加上「殺害」意義的語根 √han 合成)，不生原語是阿羅漢(由表否定意義之字頭a- 加上「生長」意義的語根 √ruh 變化而成)。若此說合理，則阿羅漢原語應有三字，而輾轉會通。《大智度論》云：「云何名阿羅漢？阿羅名賊，漢名破，一切煩惱賊破，是名阿羅漢。復次，阿羅漢一切漏盡故，應得一切世間諸天人供養。復次，阿名不，羅漢名生，後世中更不生，是名阿羅漢」。(卷三)可見此中的確有不同的語源構造。

由於阿羅漢在原始佛教中代表理想人格，因此居於修行階位的極果，而爲其他行者所不及(→四向四果)。在此果中，一切應學應作的都已完成，在此之上更無可學的法，所以又稱爲無學果(aśaikṣa)。就此義言，阿羅漢與佛並無分別，佛亦是阿羅漢而已(如《佛本行集經》記載佛在鹿野苑初說法，度五比丘後，即合稱六阿羅漢)。所以如來十號中，應供亦是其中之一。但是，部派佛教以後，隨着佛身觀念的發展，佛陀逐漸神格化，其形象遠非一般的修行者所能及。例如說，佛有三十二相、八十種好，又有十力、四無畏、和十八種不共法(不共，即是唯佛方有)。但另一方面阿羅漢却被認爲仍然有：一、被誘惑的可能，二、對於事物尚有無知，三、猶豫不決，四、缺乏自覺能力，不自知修行境界，五、須常加鞭策，方能再進(參看《異部宗輪論》的大天五事說)。對這些議論，當時雖有反對意見，但既能提出討論，即證

明阿羅漢的地位已被懷疑，不能維持無學的形象。後世沿此思路，更逐漸分析出有種種的阿羅漢來。例如，有部的說法是（參看《雜阿毘曇心論》卷五、《俱舍論》卷五、《俱舍論》卷二五）：

一、退法阿羅漢：遇有阻逆，便從阿羅漢位倒退下來；

二、思法阿羅漢：恐懼退失，常思自殺；

三、護法阿羅漢：於所得時加警惕，勿使退墮；

四、住法阿羅漢：到此不須提防退失，但亦不增進；

五、堪達法阿羅漢：更勤修練，以求升進；

六、不動法阿羅漢：已至頂位，不再退墮。

這就是六阿羅漢。在其他經典中，亦有加進不退相（特就其不退意義說）、慧解脫（由智慧之力，斷除煩惱而得解脫）、與俱解脫（即兼得心解脫之意。心解脫指進入滅盡定，心念不起，無知無覺的狀態）而成九種阿羅漢的（亦名九無學，見《成實論》卷一），可見其複雜。後來大乘佛教更發展了這一意義，認為阿羅漢修行之所以有限制，不能與佛相並，是由於自身生命結構上的影響，這也就是種姓的觀念（→種姓）。屬聲聞種姓的，祇能由聞佛的原始教法而修學，其極果即是阿羅漢；即使施予大乘教法，他們亦如聾如啞，不能領會，所以《法華經》會上，五千聲聞人退席，就是例子。這樣，小乘人與大乘人便徹底分開，種姓、法門、修學、階位、斷障、得果都不同（→二乘）。不過，從大乘佛教的立場，這些種姓的分類畢竟不是最後的，一切衆生終極地說，皆可成佛（→一乘），所以阿羅漢亦必迴心向大，而接受佛的攝引。這也就是後來大乘經典把阿羅漢位安排在菩薩十地中的第七、八地之間的原因。（霍韜晦）

**參考文獻：**木村泰賢：《原始佛教思想論》、《小乘佛教思想論》。前者有歐陽瀚存漢譯本，商務印書局，1933；後者有演培漢譯本，《諦觀全集》卷20收，1978。



# 八　畫

## 性（先秦）

中國哲學史上第一個建立人性論的是孟子，孟子說性善，是由以生爲性的傳統，提昇了人性的層次，賦予了價值的肯定，他不僅由此辨別人禽，人倫、仁政也莫不以此爲根據。

孟子性善論的特色之一，是即心以顯性，所謂性善，理論上幾乎都是由心善而立論，如四端之說，如大體、小體之說，又如良知、良能之說，所有心善的論證都在說明性善。

從仁義內在、仁義禮智根於心，以及仁義禮智非由外鑠我、我固有之諸說，可知孟子的性善論很強調善性的自本自根和不假外求的特性，孺子將入於井的例子，也是要說明這個意義。從人之所以爲人的本性來說，這是道德的主體；從道德的自我實現來說，它是道德的活泉，所謂「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海，有本者如是」《孟子・離婁篇》，正是這道德活泉的象徵。

人的道德主體和道德活泉，使人能自覺有異於禽獸。善性的自本自根和不假外求，說明人在道德的本性上是可以自足的，由於自足，然後有「人人有貴於己者」的道德自信與自尊，然後在現實生活中才有「窮不失義，達不離道」的可能。人在德性工夫中爲何時時須反求諸己？人在危難的關頭，爲何能做捨生取義的抉擇

？如果人不具有道德的本性，依孟子來說，這些行爲都是難以理解的。

道德的本性與道德的行爲不可混爲一談。道德本性祇是人成德的內驅力，它是先天的；道德行爲必須實踐在具體經驗中，必經由學習而後能。因此，孟子所說的良知、良能是先天的，但由此並不能推斷出「孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也」《孟子‧盡心上》，因愛親敬兄仍須後天的學習。舜居深山之中，其所以異於深山之野人者，是在他具有潛在的善性，善性因外來善言善行的引發，於是若決江河，沛然莫之能禦。這個例子，說明道德內驅力和道德行爲之間，可經由善言善行的引發而緊密連接。善言善行的累積，於是人間有所謂道德的模範，縱然人人都有道德的本性，如缺乏道德的模範，道德的教育很難收到效果。

在人性問題上，第一個與孟子辯難的是告子，告子主張「生之謂性」，所謂性乃指動物生命的本能，所以說「食、色性也」，在這一點上人與禽獸屬於同一範疇。性既是動物生命的本能，因此，它也是生而即有的內驅力，祇是這種內驅力沒有道德價值的內涵，所以人性無善惡可言。

告子的人性論與孟子的性善說，根本屬於兩個不同的層次，性善說有複雜的文化使命要完成，告子祇是揭發生命的眞象而已。這兩種人性觀，對了解人類的本性，都有一定的價値，後來的學者，如能就不同的觀點繼續發展，必可使傳統的人性論更加豐富。可惜告、孟二子主觀都很强，因對對方的理論缺乏同情的了解，竟然發生各是其是、各非其非的不必要的爭辯。

告、孟之間曾有三次辯難：⑴以水喻性的辯難；⑵白羽之白

與白雪之白的同異之辯難；(3)義內說與義外說的辯難。對三次辯難陳大齊都有精當的分析與批評，如(1)的辯難，他認爲孟子破斥告子能喻之不當是成功了的，而破斥告子人性之無分於善不善及建立自家性善之說，則未見其成功。關於(2)之辯，陳氏不客氣地指出孟子不免有故作詭辯以愚弄告子的嫌疑。至於(3)，因告子所說的「義」是理智性的，孟子所說的「義」是情義性的，所以雖一主義內，一主義外，但非眞正反對，也無從決定其孰是孰非。

荀子論性，共有三種涵義：(1)性指動物生命的本能，所謂「性者，天之就也」，「不事而自然，謂之性」皆屬之，這是承繼告子的說法。(2)性惡，本能的欲望無所謂惡，產生惡的關鍵在「順是」，順是即放縱其欲，所謂「從人之性，順人之情，必出於爭奪」。這也是人與禽獸不同之處，禽獸的動作受制於本能，因此，不能向牠們責善，而人有創造性的意志，它可以爲惡，也可以爲善。(3)「生之所以然者謂之性」，此說見於《正名篇》。

自然的人性是無善無惡的。由生之所以然言性，是從自然的人性做進一層的探究，這探究如果是形上的意義，那末與孔子性與天道的性以及孟子盡心知性知天的性相同，不過這一層意義的性，荀子並不重視。荀子論性着重的是第二種涵義，是就自然的人性在具體人生中所表現的種種惡行以觀察人性，這是經驗的觀點，與孟子性善說所採的先驗觀點不同，觀點不同使二人探討人性的方法也不同。荀子說：「凡論者，貴其有辨合，有符驗」(《性惡篇》)，這是經驗的方法，但他用這個觀點批評孟子性善說「無辨合符驗」，甚至從經驗的觀點論性善（如「凡古今天下之所謂善者，正理平治也」），對孟子而言，荀子的了解是全不相應的。根據《性惡篇》所引孟子之言，荀子僅知孟子言性善，對孟子有關性

善的理論，似乎並沒有看過。

由上述可知荀子並未主張性本惡，主張性本惡者是韓非，他以爲人性中除了私利的計算之外，別無其他。韓非的人性論，也是採取經驗的觀點，但祇是一種偏頗的觀察，他把偏面的事實，當作人性的全部，因而否定人有仁愛之心。荀子的性惡說是爲伸張禮義重視教化，韓非的性惡說，則是爲了法術的統治，在人性上尋求一個支點，因祇有肯定人的自利與自私，才能保證賞罰的有效。

人類的觀念是累積前進的，在累積的過程中有繼承也有修正，有綜合也有選擇，中國傳統的人性論到董仲舒(前176—104)，最足以看出類似的發展。

自告子以後，荀子、韓非、董仲舒都從性之自然義出發，韓非是法家且不說，荀、董皆大儒，但他們的人性論都沒有依從孟子性善說。董氏强調「性待教而爲善」是承繼於荀子，其不同於荀子者，是荀子的教化依於禮義、聖王，董氏的教化，則依於天立之王——現實的統治者。董氏認爲人脫離了統治者不能獨善，又多少接近韓非，但韓非主張性本惡，董氏則認爲心性皆有貪有仁，有如「天兩有陰陽之施」一樣。

由「性有善端」之說，董氏對孟子性善說的了解已比荀子多了點。由「動(童)之愛父母，善於禽獸，則謂之善，此孟子之善也」之言看，董氏的了解，似乎仍得之於傳聞的成分爲多。董氏主張「聖人之善」與「孟子之善」不同，所謂聖人之善須「循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善」(《春秋繁露•深察名號篇》)，此仍是「性待教而爲善」的荀子的路子，當然，在荀子的教化中，還沒有出現三綱。

此外，董氏又有性三等說，以爲聖人之性、斗筲之性，皆不可名性（此說蓋由孔子「上智與下愚不移」而來），可名性者唯中民之性，也唯有中民之性，才能「待漸於教訓而後能爲善」（《春秋繁露・實性篇》）。此說遂成爲後來王充（27—98）、韓愈（768—824）等人性三品說的先驅。（韋政通）

**參考文獻：**(1)徐復觀：《中國人性論史》（先秦篇），1963，臺中，東海大學。
(2)陳大齊：《名理論叢》中有關告子孟子辯論的三文，1957，臺北，正中書局。
(3)韋政通：《中國思想史》中有關孟子、荀子、韓非子、董仲舒、王充、韓愈各章之人性論。1979，臺北，大林出版社。

# 性（宋明）

理學先驅韓李繼漢儒言性之各家歧異而求解決。韓愈（768—824）則主性有三品，即上焉者善，下焉者惡，而中焉者可導爲上下，乃所以調和性善性惡性混之三說（《韓昌黎全集》，十一，《原性》）。李翱（壯年798）主復性，然以「人之所以惑其性者情也」，「情既不生，乃爲正思」（《李文公集》，二，《復性書》）。二者皆爲宋儒所不取，而另立旗幟。張子橫渠（張載，1020—1077）首唱氣質之性之說，朱子以爲大有功于聖門，爲前人所未道。張子蓋沿孟子而過之，以「由太虛有天之名。由氣化有道之名。合虛與氣有性之名。合性與知覺有心之名」。（《張子全書》，二，《正蒙・太和篇》）。「天所性者，通極于道，氣之昏明，不足以蔽之」。「性于人無不善」。然「形而後有氣質之性。善反之，則天地之

性存焉。故氣質之性，君子有弗性焉」。（同上，《正蒙・誠明篇》）。《語錄》較詳，謂「大凡寬褊者，是所稟之氣也。……氣者在性習之間。性猶有氣之惡者爲病氣，又有習以害之。……則是人之性雖同，氣則有異」（《張子全書》，十二，《語錄抄》）。故「爲學大益，在自求變化氣質」（同上）。變化之道多端，總在知性盡性。「德不勝氣，性命于氣。德勝其氣，性命于德。窮理盡性，則性天德，命天理。氣之不可變者，獨死生修夭而已」。（《張子全書》，二，《正蒙・誠明篇》）。

二程性論與張子性論相近。伊川（程頤，1033—1107）謂「心即性也。在天爲命，在人爲性。……天下更無性外之物」（《遺書》，十八）。又提出「性即理」之新義，曰：「性即理也。所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。凡言善惡，皆先善而後惡」。（《遺書》，二二上）。此處之性，乃「性之本」（同上），亦即是「極本窮源之性」（《遺書》，三）。然兄弟二人又言「生之謂性」。此似引告子性無善惡之言，易生疑惑。其言曰：「生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也。人生稟氣，理有善惡。然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性，人生而靜以上不容說。才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說繼之者善也。孟子言性善是也」（《遺書》，一）。此已明言與告子相反。《遺書》未明言此是兄弟何人之語，然學者多以爲明道（程顥，1032—1085）之言。伊川明言生之謂性爲氣稟。云：「且如言人性善，性之本也。生之謂性，論其所稟也」（《遺書》，十八）。又曰：「性字不可一概論。生之謂性，止訓所稟受也。天命之謂性，此言性

之理也。今人言天性柔緩，天性剛急。俗言天成，皆生來如此。此訓所稟受也。若性之理也，則無不善」(《遺書》，二四)。蓋「氣有善不善，性則無不善也」(《遺書》，二一下)。

然生字又有生意之義。明道曰：「天地之大德曰生。天地絪縕，萬物化醇，生之謂性，告子此言是。而謂犬之性猶牛之性，牛之性猶犬之性則非也。萬物之生意最可觀。此元者善之長也。斯所謂仁也」(《遺書》，十一)。即謂繼之以善，乃能成性。二兄弟云：「告子云生之謂性則可。凡天地所生之物，須是謂之性，皆謂之性則可。于中却須分別牛之性，馬之性。……天降是于下，萬物流行，各正性命者，是所謂性也。……故修之成性，存存道義之門：亦是萬物各有成性。存存亦是生生不已之意。天只是以生爲道」(《遺書》，二上)。

二程「性即氣，氣即性」之言，每令人誤解其爲性氣爲一。其另一名言曰：「論性不論氣不備，論氣不論性不明」。一本此下有云：「二之則不是」(《遺書》，六)，則更似性氣爲一矣。《遺書》亦未指明此爲兄弟何人之語，然學者多以作明道語。朱子釋此語最分明。曰：「蓋本然之性，只是至善。然不以氣質而論之，則莫知其昏明開塞，剛柔强弱，故有所不備。徒論氣質之性，而不自其本原言之，則雖知有昏明開塞剛柔强弱之不同，而不知至善之源未嘗有異，故其論有所不明」(《語類》，五九)。又釋「二之則不是」云：「不可分作兩段說，性自是性，氣自是氣。如何不可分作兩段說？他所以說不備不明，須是兩邊都說，理方明備。故云二之則不是」。又云：「性便在氣稟上。稟得此氣，理便附搭在上。故云性即氣，氣即性。若只管說氣便是性，性便是氣，更沒分曉矣」。又云：「若只論性而不論氣，則收拾不盡，孟子是也。若只

論氣而不論性，則不知得那原頭，荀楊以下是也。韓愈也說得好，只是少箇氣字」（俱《語類》，五九）。

關于性與命，程氏有云：「天之付與之謂命，稟之在我謂之性，見于事業之謂理」（《遺書》，六）。伊川曰：「性之本，謂之命。性之自然者，謂之天。自性之有形者，謂之心。自性之有動者，謂之情。凡此數者，皆一也」（《遺書》，二五）。又云：「窮理盡性至命，只是一事。纔窮理便盡性，纔盡性便至命」。（《遺書》，十八）。明道亦云：「窮理盡性以至于命，三事一時並了，元無次序，不可將窮理作知之事。若實窮得理，即性命亦可了」（《遺書》，二上）。

朱子謂「伊川性即理也，自孔孟後無人見得到此，亦是從古無人敢如此道」。又曰：「伊川性即理也，攧撲不破，實自己上見得出來」。（俱《語類》，五九）。朱子謹守性即是理之旨，而以天地太極解之，範圍擴至宇宙。彼曰：「天命之性，萬理完具。總其大目，則仁義禮智，其中遂分別成許多萬善。大綱只如此。……性只是理，萬理之總名。此理亦只是天地間公共之理」。（《語類》，一一七）。又云：「無極之理，便是性。性為之主，而二氣五行，經緯錯綜於其間也。得其氣之精英者為人，得其渣滓者為物」（《語類》，九四）。

性只是理，然無氣則理無所寄。故云：「性離氣稟不得，有氣稟，性方存在裏面，無氣稟性便無所寄搭了。稟得氣清者，性便在清氣之中，這清氣不隔蔽那善。稟得氣濁者，性在濁氣之中，為濁氣所蔽」（《語類》，九四）。又曰：「性只是理，然無那天氣地質，則此理沒安頓處。但得氣之清明，則不蔽錮此理。順發出來，蔽錮少者，發出來天理勝。蔽錮多者，則私欲勝。便見得本

然之性，無有不善。孟子所謂性善，周子所謂純粹至善，程子所謂性之本與夫反本窮源之性也。只被氣質有昏濁，則隔了」。此可見「論天地之性，則專指理言。論氣質之性，則以理與氣雜而言之」。又云：「天命之性，本未嘗偏。但氣質所稟，却有偏處。氣有昏明厚薄之不同。……且如言光。必有鏡，然後有光。必有水，然後有光。光便是性，水便是氣質。若無鏡與水，則光亦散矣。……孟子之論，盡是說性善。至有不善，說是陷溺。是說初無不善，後來方有不善耳。若如此，却似論性不論氣，有些不備。却得程氏說出氣質來接一接，便接得有首尾，一齊圓備了」。（俱《語類》，四）。如是「性只是理。氣質之性，亦只是這裏出。若不從這裏出，有甚歸着」(同上)？「氣雖是理之所生，然既生出，則管理他不得。……理固無不善。纔賦于氣質，便有淸濁偏正、剛柔緩急之不同。蓋氣强而理弱，管理他不得。如父子本是一氣，子乃父所生，父賢而子不肖，父也管他不得」(同上)。換言之，理無不善，氣則有善有不善。朱子有《性圖》如下：

惡　惡不可謂從善中直下來，只是不能善，則偏于一邊爲惡

性善　性無不善　善　發而中節<br>無往不善

此以不中爲惡，故朱子强調「人之爲學，却是要變化氣稟。……要力去用功克治，裁其勝而歸于中」。(《語類》，四)。

朱子不特擴大性即理以包括宇宙全體，而于氣質之性，加以詳明，皆出乎張程之上。朱子又于人物之性，其討論精詳，亦遠勝前人。謂「惟其所受之氣，只有許多，故其理亦只有許多。如犬馬，他這形氣如此，故只會得如此事」。又云：「至于禽獸，亦

是此性。只被他形體所拘，生得蔽隔之甚，無可通處。至于虎狼之仁，豺獺之祭，蜂蟻之義，却只通這些了」。此均謂「人物性本同，只氣稟異」（均《語類》，四）。然又謂「生之謂性一章，論人與性之異，因由氣稟之不同。但究其所以然者，因其氣稟之不同，而所賦之理亦有異。所以孟子分別犬之性，牛之性，人之性，有不同者，而未嘗言犬之氣，牛之氣，人之氣不同也」（《朱子文集》，六一，《答嚴時亨》）。此處所謂理異者，非性質之異，乃多少之異耳。孟子專從性說，故言性異而不言氣異也。且枯槁之物亦有性。朱子云：「是他合下有此理。故云天下無性外之物」。因行街，云：「階磚便有磚之理」，因坐，云：「竹椅便有竹椅之理。枯槁之物，謂之無生意則可，謂之無生理則不可」（《語類》，四）。

胡宏（1105—1155）述其先君子言，謂「孟子道性善云者，歎美之辭也，不與惡對」（《知言疑義》）。朱子駁之曰：「本然之性，固渾然至善，不與惡對，此天之賦予我者然也。然行之在人，則有善有惡。做得是者爲善，做得不是者爲惡。豈可謂善者非本然之性？只是行之人者，有二者之異。然行得善者，便是那本然之性也。若如其言，有本然之善，又有善惡相對之善，則是有二性矣」（《語類》，一〇一）。「性善之善，不與惡對，此本龜山（楊時，1053—1135）所聞于浮屠常總者。宛轉說來，似亦無病。然謂性之爲善，未有惡之可對則可，謂終無對則不可。蓋性一而已，既曰無有不善，則此性之中，無復有惡與善爲對，亦不待言而可知矣。若乃善之所以得名，是乃對惡而言。其曰性善，乃所以別天理于人欲也」（《朱子文集》，四二，《答胡廣仲》）。胡宏又以好惡說性，謂「好惡，性也，小人好惡以己，君子好惡以道」（《知言疑義》）。朱子辨之曰：「則是以好惡說性，而道在性外矣」（《語

類》，一〇一）。

性爲至善，王陽明（1472—1529）亦謹守此傳統。彼云：「至善者，性也。性元無一毫之惡，故曰至善。止之，是復其本然而已」（《傳習錄》上）。「這箇便是性，便是天理」（同上）。但陽明不作性氣之分。彼云：「生之謂性，生字即是氣字，猶言氣即是性也。……惻隱羞惡辭讓是非，即是氣。……若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也」（《傳習錄》中）。陽明又以性爲無善無惡。彼云性「有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者。總而言之，只是這箇性，但所見有淺深爾，若執定一邊，便不是了。性之本體，原是無善無惡的。發用上也原是可以爲善，可以爲不善的。其流弊也原是一定善一定惡的」（《傳習錄》下）。故其四句教曰：「無善無惡是心之體。有善有惡是意之動。知善知惡是良知。爲善去惡是格物」（同上）。

顏元（1635—1704）爲《存性編》，大駁氣質性惡，謂「蓋氣即理之氣，理即氣之理，烏得謂理純一而氣質偏有惡哉」（《存性編》，一）？顏元駁《朱子性圖》曰：「竊謂雖發而不中節，亦不可謂性不善也。……蓋性之未發，善也。雖性之已發，而中節與不中節，皆善也。謂之有惡，又誣性之甚也。然則朱子何以圖也？……蓋明天命之性與氣質之性之別。故上二字註之曰：『性無不善』。謂其所言天命之性也。下二字『善』『惡』並列，謂其所言氣質之性也。噫！氣質非天所命乎？抑天命人以性善，又命人以氣質之性，有此二命乎」（《存性編》，二）？顏元誤解以爲朱子有二性二命，而不知朱子謂氣質可善可惡，其惡乃性之偏，命之不全耳。

戴震（1724—1777）言性，謂性者血氣心知本乎陰陽五行，人

物莫不以別焉，是也。而理義者，人之心有思輒通，能不惑乎所行也」(《孟子字義疏證》第二十一，「性」字條)。于是反對分本性與氣質之性，須「分別性與習，然後有不善，而不可以不善歸性」(同上，第二十三)。其實習亦須以氣質解釋，根本上與朱子實無大異也。　(陳榮捷)

**參考文獻：**(1)錢穆：《朱子新學案》，册一，《朱子論性》。

(2)牟宗三：《心體與性體》，册二，《明道、伊川與五峯(胡宏)論性》。

(3)傅斯年：《性命古訓辨證》，下卷，《理學之地位》。

# 性理大全

《性理大全》七十卷，明胡廣(1370—1418)等奉敕撰，成于永樂十三年(1415)。《四庫全書總目提要》云：「考自漢以來，弟子錄其師說者，始于鄭記鄭志，是即後世之語錄。其裒諸儒之言以成一書者，則古無是例，《近思錄》其權輿矣。……廣等所採宋儒之說，凡一百二十家，其中自爲卷帙者，爲周子《太極圖說》一卷，《通書》二卷。張子《西銘》一卷，《正蒙》二卷。邵子《皇極經世書》七卷。朱子《易學啓蒙》四卷，《家禮》四卷。蔡元定《律呂新書》二卷。蔡沈《洪範皇極內篇》二卷，共二十六卷。自二十七卷以下，捃拾群言，分爲十三目：曰理氣，曰鬼神，曰性理，曰道統，曰聖賢，曰諸儒，曰學，曰諸子，曰歷代，曰君道，曰治道，曰詩，曰文。大抵龐雜冗蔓，皆割裂襞積以成文，非能于道學淵源，眞有鑒別。……以後來刻性理者，汗牛充棟，其源皆出

是書」(卷九三，子部，儒家類三)。元儒如吳澄、姚燧亦有採錄者。理氣分太極，天地，天度，天文，陰陽，五行，時令，與地理。鬼神兼祭祀生死。性理包括性命，氣質，心，性情，道，德，仁，仁義，仁義禮智，仁義禮智信，誠，忠信，忠恕，恭敬。並採朱子性圖與仁說圖。道統爲孔顏曾思孟。諸儒爲宋之周子、二程子、張子、邵子、程子門人、羅從彥、李侗、胡安國、朱子、張栻、呂祖謙、陸九淵、朱子門人、眞德秀、魏華父，與元之許衡吳澄。小學，爲學之方，存養，知行，力行，敎人，人倫，讀書法，史學，字學，科舉，論詩，論文，皆入于學。諸子指先秦、漢、唐、宋諸子十六人。其內容與編次，必受朱子《語類》影響。書旣以性理爲宗，宜其無釋老兩門。然諸子包括老列莊墨，可見其尚無門戶之見。然成祖序云：「昔者聖王繼天立極，以道治天下。自伏羲神農黃帝堯舜禹湯文武，相傳授受。……乃者命儒臣編修五經四書，集諸家傳註而爲大全，凡有發明經義者取之，悖于經旨者去之。又輯先儒成書及其議論格言，輔翼五經四書，有裨于斯道者，類編爲帙，名曰《性理大全》」。是則編輯選擇，並非完全客觀，且書以周子《太極圖說》冠首，有如《近思錄》，蓋以周子爲性理之基，而上承孔孟道統之傳也。朱子之道統觀念與其性理見解，均貫徹全書，其兩書被選，共佔八章，而《語錄》採入，亦比任何別人爲多。故謂《性理大全》以朱子爲中心，亦無不可。然邵子亦佔一章，比《近思錄》之摒之于外，包容較廣耳。

皇慶二年(1313)旣詔定科舉四書五經以程朱註爲主，而《性理大全》又爲敕纂之書，則其爲數百年學校與科舉之權威，自無待言。(陳榮捷)

# 性理精義

有如《性理大全》，《性理精義》亦敕纂之書。爲李光地（1642—1718)等奉命纂編，共十二卷。康熙五十四年(1715) 表進。其凡例云：「《性理大全》之書，其所采輯，亦幾備矣。然擇焉不精，未免泛雜冗長之弊。其所區分門目，亦頗繁碎而失綱要。是以三百年來精熟此書者鮮，是反以多爲病也。今特撥去華葉，尋取本根」。于是《易學啓蒙》、《家禮》、《律呂》，只摘綱要。蔡氏範數與箴銘詩賦之類，則全删去。鬼神道統歷代人物之目，亦且闕如。其錄全書次第內容，大概以《性理大全》爲準。故謂《性理精義》爲《性理大全》之縮本可也。

此書之編，有如上述，全是棄煩就簡之故。論者或謂目的乃在控制思想。帝皇統制，無可否認。然聖祖晚年好讀儒書。李光地更是朱子忠實信徒，思朱子之所思，學朱子之所學。故此書之編，實有其學術理由。書亦冠以周子《太極圖說》，所以遵循《大全》，亦所以尊崇朱子。蓋朱子之學與其道統，均以周子爲基也。且《大全》性理在爲學之先，而《精義》則爲學在性理之先。凡例云：「朱子于《四書》，先《大學》、《論》、《孟》而後《中庸》。……朕祖其意，故纂集《朱子全書》從《小學》、《大學》起，然後及于天道性命之說。今此書門類先後，亦用此意」。此可見其遵從朱子爲何如也。

《精義》之異于《大全》者，又可于其實用精神見之。十七世紀之理學與明代不同，科學已漸輸入，儒者不事空談。是以關于太極討論之材料甚少，鬼神之目與關于鬼神之語錄全删。《大全》禎異在論兵論刑之先，在《精義》則禎異在兵政刑罰之後，此亦當時

科學精神之表現。其開除道統之目，並非違背朱子道統之意，只所以避免爭端，正如凡例所云而已。語錄選錄之次第，純以朱子道統觀念爲主，此與《性理大全》相同。周子之後，繼以二程、張子、邵子、程門、朱子，朱子交游，朱門，以至元人許衡。司馬光在張子之先，歐陽修在程頤之先，張九成在朱子之先，今選錄則在其後。無他，道統觀念爲之也。書成後頒行全國學校，儼成學校必修課。其爲考試基本材料，更無論矣。道光三十年(1850)上諭書院家塾教授生徒，均以御纂《性理精義》與《聖諭廣訓》爲課讀講習之書。雖謂「使之家喻戶曉，禮義廉耻，油然自生，斯邪教不禁而自化。經正民興，庶收實效」，不能誣爲政治操縱與思想控制。然思想務求一律，于是理學之殊途百慮，無從進展。結果性理精義，不爲理學之福，而反爲理學之禍矣。（陳榮捷）

# 性惡與自爲心

荀子一向被認爲是儒家到法家的關鍵性人物。他是性惡論的創始人。有人認爲韓非師承荀子，同樣主張性惡；也有人認爲「韓非並不承受荀子思想」。韓非是荀子的學生，在那拜師受業的先秦時代，很難說他完全不受業師的啓示或影響。考察他們的著作，是有所同，也有所異。除荀子之外，由道家入法家的愼到，對韓非的人性論也有很大的影響。

荀子認爲人類的本性天生自然，不憑學習。他說：「凡性者，天之就也，不可學，不可事」。(《性惡》)韓非也說：「性命者，非所學於人也」。(《顯學》)荀子還認爲人人具有相同的天性，不因聖人、凡人，君子、小人而有所分別。韓非也持相同的看法。如荀子說：「凡人有所一同，飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，

好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也」。(《榮辱》)韓非也說：「好利惡害，夫人之所有也」。「人情皆喜貴而惡賤」(《難三》)。除此之外，荀、韓同樣的都從經驗層面去觀察人類的生理需要和行爲表現。

荀子說的性情與知慮，同爲心理作用的成分，二者不互相涵攝。即性中無知，知中無性(《正名》)。韓非受愼到的影響，說人「皆挾自爲心」(《外儲說左上》)，自爲是情，情屬於性，《荀子·正名篇》就說：「情者，性之質也」。可見「自爲心」是從性情說的。韓非在《五蠹篇》說：「夫智，性也」。知的作用切合事情，才是智。智的主體在心，智又屬於性。可見韓非說的心、性爲一，而且性中涵智。這是荀、韓人性論根本不同的地方。

荀子將性情與知慮劃分爲二，人類縱性情、任貪欲，流於爭亂，是在理智的知慮之外，所以荀子主張性惡，可以說是他理論上的必然。他在《性惡篇》說，人性天生有好利、疾惡、耳目等等欲望(《正名篇》說：「欲者，情之應也」。可見欲是應情而生的，情是本于性，所以性中自有欲的作用)，因此「從人之性，順人之情，必出於爭奪」，而終「歸於暴」。這種「暴」是「縱性情，安恣睢」，不經知慮作用的結果。他結論說：「人之性惡明矣」。性情天生，是自然的本能，生存所需，無所謂善惡。荀子不從性本身說善惡，而是從性的發展下評價，也可以說是從行爲的結果分善惡。所以胡適說：「荀子雖說性惡，其實是說性可善可惡」。(《中國古代哲學史》十一篇)陳大齊更明白的說：「荀子的性惡說祇是人性向惡說而已」。(《荀子學說》四章二節)

荀子從縱性情不知節制的行爲結果說性惡。韓非却上溯到心性本身說人性「自爲」。自爲心，是自我打算之心。人存自爲心，

必然是自私自利。其實自爲自利，也是一種自然的本能。但人的心智運用，只是爲了自我的私利打算，別無其他，這應該說是人性本惡；雖然韓非沒有直接下善惡的評斷。根據韓非的觀察，人人自爲，各圖己利，人際關係，唯有「利害」相算計。《六反篇》說：「父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待，而況無父子之澤乎」！《外儲說左上篇》也說：「人爲嬰兒也，父母養之簡，子長而怨，子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之。子父至親也，而或譙（譙誚同爲一字，責也。）或怨者，皆挾相爲而不周於爲己也（都因爲抱着別人應該爲我打算的心理，但總認爲別人待我還不够好）」。父子至親，都拿利害相算計，其他人倫如夫婦、兄弟、君臣之間豈能例外。至於常人往來，唯利是圖，更不在話下。《備內篇》說：「醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。故輿人成輿，則欲人之富貴，匠人成棺，則欲人之夭死也。非輿人仁而匠人賊也，人不貴則輿不售；人不死則棺不買，情非憎人也，利在人之死也」。這些都是經驗的事實，人性的眞象。

荀子認爲人性向惡，但可因教化而爲善。所以他說：「人之性惡，其善者僞也」。（《性惡》）「僞」意指人爲，不指虛僞。人爲的努力，可使向惡的性變化爲善。人爲的努力是什麼呢？就是荀子說的「師法之化，禮義之道」。師法、禮義皆出於後天的人爲，這是可學可事的，也是與性情並立的知慮作用的結果。荀子把性情與知慮分開，就是要用理智的知慮去節制盲目的性情。要用可學可事的禮義，去化治不可學不可事的天性。所以他說：「化性起僞」。

荀子發現人性貪欲，想用禮義去節制；韓非發現人性自私，卻以賞罰加以利用。這是荀、韓人性論又一大差別。在這裏韓非是遠離了荀子，接受愼到和商鞅的影響。《愼子・因循篇》說：「人莫不自爲也，化而使之爲我，則莫可得而用矣。……故用人之自爲，不用人之爲我，則莫不可得而用矣」。《商君書・錯法篇》說：「好惡者，賞罰之本也」。這些觀念都爲韓非所承受。他在《八經篇》說：「凡治天下，必因人情。人情有好惡，故賞罰可用，賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣」。《顯學篇》說：「治國不恃人之爲善也，而用其不得爲非。……故不務德而務法」。人皆挾自爲心，鮮能爲善，所以說「不恃人之爲善」，法有賞罰作後盾，使你不得不守法，所以說「用其不得爲非」。守法有賞，是利；違法受罰，是害。人情好利惡害，人人本於自爲心，自然守法盡職。守法盡職，個人受賞有利，君國有治績也有利。在這裏公利和私利相援而兩存。人性自爲自利，反而成爲國家富强的資本。所以韓非說法治是「使人不得不爲我之道」。(《姦刧弑臣》)

荀、韓從經驗的層面考察人性，使人能客觀的理解人性的內容。荀子主張性向惡，爲了强調教化的功能，顯示人類學習、奮鬥的意義。韓非利用「好利惡害」的自爲心，做爲立法施政的根據，頗合於心理學的效果律(Law of Effect)，可提高政治的功能。但荀子說的性惡，韓非說的自爲心，都是人性的一偏，並非人性的全體。韓非卻以「好利惡害」爲人類行爲唯一的動因，主張治國「設利害之道，以示天下而已矣」。(《姦刧弑臣》)施政如此，就難免「慘礉少恩」，塗炭生民了。

現代政治學家牟根深(H. Morgentham)說：「一切政治現象，都受人性的影響，所以了解人性，乃是了解有關政治各種客觀

法則的唯一途徑」。(Politics among Nations)不過人性和生理機能一樣複雜，今後探討人性，應從多方面進行，要借重現代行爲科學研究的成果，尤其是心理分析學。 （王讚源）

**參考文獻**：⑴陳大齊：《荀子學說》第三、四章，中華文化出版事業社，臺北，1966。
⑵王讚源：《韓非哲學》第二章第一節，《教學與研究》第二期，國立臺灣師範大學文學院，1980。
⑶王邦雄：《韓非子的哲學》第四章第一節，東大圖書公司，臺北，1977。

## 命

理學家均以性理命合言，大同小異。皆基于《中庸》之「天命之謂性」（第一章）與《易經》之「窮理盡性以至于命」（《說卦傳》，一）。周子（周敦頤，1017—1073）以理性命名章（《通書》，二二），但不詳其說。張子(張載，橫渠先生，1020—1077)多言命，其言曰：「義命合一存乎理。……天所性者，通極於道，氣之昏明不足以蔽之。天所命者，通極于性，遇之吉凶不足以戕之。……盡其性然後能至于命」(《正蒙・誠明篇》)。此即謂天命之性存于理。然有氣質蔽之。行乎義則能盡性至命，橫渠變化氣質之說也。又云：「命稟同于性，遇乃適然焉」(《正蒙・乾稱篇》)。命與氣質既同是性，則如有氣質未變，自不能咎於性。福善禍淫，乃理之常。其有反是者，境遇之適，君子安之而已。何以有此境遇之適，張子未有解釋，只云「德不勝氣，性命于氣。德勝其氣，性命于德。窮理盡性，則性天德，命天理。氣之不可變者，獨死生修

夭而已」(《正蒙・誠明篇》)。然何以有修夭之命,亦無答案。

二程(程顥,明道先生,1032—1085;程頤,伊川先生,1033—1107)雖亦以性理命合言,然彼等謂「天之付與謂之命,稟之在我謂之性,見于萬物謂之理」(《遺書》,六)。伊川亦曰:「在天爲命,在義爲理,在人爲性,主于身爲一,其實一也」(同上,十八)。有如張子,伊川亦以境遇理性皆命,彼云:「在天曰命,在人曰性,貴賤壽夭,命也,仁義禮智,亦命也」(同上,二四),其教人目的,則全在至命,《遺書》二上曰:「賢者惟知義而已,命在其中。中人以下乃以命處義。……若賢者則求之以道,得之以義,不必言命」。此蓋二兄弟相同之見。明道嘗有言曰:「聖人樂天,則不須言知命。……命者所以輔義。一循于義,則何庸斷之以命哉」(《遺書》,十一)?其重點在行義,命不必問也。兄弟又以窮理盡性與立命爲不可分。明道曰:「窮理盡性以至于命,三事一時並了,元無次序。不可將窮理作知之事。若實窮得理,即性命亦可了」(同上,二上)。又云:「窮理盡性以至于命,一物也」(同上,十一)。其弟亦云:「窮理盡性至命,只是一事。纔窮理,便盡性。纔盡性,便至命」(同上,十八)。其故何在?均無解釋。然其不同意張子之分爲三事,至爲顯然。張子于此,極爲反對,以爲「失于太快。此義儘有次序。……豈有當下便理會了」(同上,十)?横渠多事分析,故以「知命與至于命儘有近遠」(同上)。二程思想,皆由教門人處發出,故以行義爲上,一時並了也。

朱子分析命字較詳。《中庸》「天命之謂性」之命,是言所稟之理也。孟子「性也有命焉」(《盡心篇,下》)之命,是言所稟之分,有多寡厚薄之不同也。(《朱子語類》,四)。「天命之謂性,亦是理。天命,如君之命令」(同上)。然「既有天命,須是有此氣,方

能承當得此理」(同上)。「蓋天非氣，無以命于人。人非氣，無以受天所命」(同上)。故命可以理言，亦可以氣言。命之淸濁偏正，氣也。天命之謂性，理也。「先生說命有兩種。一種是貧富貴賤，死生壽夭。一種是淸濁偏正，智愚賢不肖。一種屬氣，一種屬理」(同上)。「得之不得曰有命，自是一樣。天命之謂性，又自是一樣」(同上，五八)。「《孟子·盡心篇下》『性也有命焉，君子不謂性。命也，有性焉，君子不謂命』。上面『命』字是氣，論富貴貧賤。下面『命』字是理，論智愚賢不肖」(同上，六一)。

命既有理有氣，朱子即據以批評張子分命與遇之說。朱子云：「橫渠言遇，命是天命，遇是人事。但說得亦不甚好，不如孟子」(同上，九九)。蓋遇亦命。遇以氣言，亦就孟子之帶氣說性也。至于窮理盡性至命是否一時並了，則朱子贊成程子之說。蓋窮理盡性以至于命，本是就《易》上說。「《易》上皆說物理，便是窮理盡性，即此便是至命。諸先生(指橫渠)把來就人上說，能窮理盡性了，方至于命」(同上，七七)。「只于窮理上著工夫。窮得理時，性與命在其中矣。橫渠之說未當」(同上)。又云：「理性命只是一物。故知則皆知，盡則皆盡，不可以次序言。但知與盡，却有次第耳」(同上)。畢竟朱子有調停之意。

朱子與門人討論命之問題，幾全屬理論。然目的未出儒家傳統修養之範圍。對于何以孔子道不行，何以顏子早死等問題，仍是以孟子「天壽不貳，修身以俟之」(《盡心篇上》)對付之。朱子云：「夭壽不貳，是不疑他。若一日未死，一日要是當。百年未死，百年當是當。這便是立命」(《語類》，六十)。所謂正命非命都不管。「命之正者出于理，命之變者出于氣質。要之皆天所付予。……但當自盡其道，則所值之命，皆正命也」(同上，四)。此即

橫渠變化氣質與程子爲義之說。以後儒家言命，以最後答案言，實未出乎孟子與宋儒之外。象山(陸九淵，1139—1193)答窮理盡性以至于命之問，因其哲學爲心即理，故謂「窮理是這箇理，盡性是這箇性，並命是至這箇命」(《象山全集》，三四)。雖性理命不分，與程朱不同。然三者一時並了，則與程朱無異。陽明(王守仁，1472—1529)有如象山，亦少言命。因其心理爲一，故云：「道即性即命」(《傳習錄》上)。其結論亦如孟子與程朱「死生殀壽，皆有定命。吾但一心爲善，修吾之身，以俟天命而已」(同上，中)。

王艮(心齋，1483—1541)有造命之說，謂「君子不謂命也。……若天民則聽命矣。大人造命」(《王心齋先生全集》，三，《語錄》)。其所謂造命，實與立命無所不同。實在其學主安身安心，尚不如張子之「爲生民立命」(《語錄》，中)也。王夫之(船山，1619—1692)解《易》之闔闢不窮爲「無一定歸向之命」(《周易外傳》，六)，實無新義。其所謂「自致其德命，而不自困於吉凶之命」(同上，三)，則正是傳統之見。顏元(習齋，1635—1704)意見，與前賢亦是一致。彼云：「地中生苗，或可五斗；或可一石，是猶人生之命也。從而糞壤培之，五斗者亦可一石。……夫所謂命一定者，不惡不善之中人順氣數而終身者耳。大善大惡，固非命可囿也。在乎人耳」(《顏習齋先生言行錄》，二，《理欲篇》)。顏元亦有造命之說，且以爲受命之最上層次，其言曰：「聖人以一心一身爲天地之樞紐；化其戾，生其和，所謂造命回天者也。其次知命樂天。其次安命順天。其次奉命畏天。造命回天者，主宰運氣者也。知天樂命者，與天爲友者也。安命順天者，以天爲宅者也。奉命畏天者，懍天爲君者也。然奉而畏之，斯可以安而順之矣。

安而順之，斯可以知而樂之矣。知而樂之，斯可以造而回之矣」（同上，十六，《趨盾篇》）。

傅斯年(1896—1950)著《性命古訓辨證》，以古訓釋古籍中之「命」字「性」字。下及漢代，則「命」字無解釋。言理學亦限于性、理、氣之義，未及程朱等人命之諸說也。劉師培(1884—1919)之《理學字義通釋》有「命」字條四頁，然關于宋明清理學者只得九字，云：「宋儒有言為生民立命。漢人亦言君相有造命之權」。餘皆述評先秦命之觀念。（陳榮捷）

**參考文獻：**(1)參看宇同：《中國哲學大綱》，頁407—420，命與非命。

(2)唐君毅：《中國哲學原論》，上册，第十八章，《原命下・宋以後天命思想之發展》。

# 拔本塞源

此語源出《左傳》昭公九年，本無哲學意味。陽明(王守仁，1472—1529)答顧東橋(名璘，1476—1545)書，長八千餘言。最後二千字許，學者每特別另為鈔出，稱《拔本塞源論》。其言略曰：「夫拔本塞源之論，不明于天下，則天下之學聖人者，將日繁日難。斯人淪于禽獸夷狄。……夫聖人之心，以天地萬物為一體。其視天下之人，無外內遠近。凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。……人各有心，至有視其父子兄弟如仇讎者，聖人有憂之。是以推其天地萬物一體之仁，以教天下，使之皆有克其私，去其蔽，以復其心體之同然。……三代之衰，王道熄而霸道焻。孔孟既沒，聖學晦而邪說橫。……于是乎有訓詁之學，而傳之以為名。有記誦之學，而言之

以爲博。有詞章之學，而侈之以爲麗。……時君世主，亦皆昏迷顚倒於其說。……嗚呼，士生斯世，而尙何以求聖人之學乎？尙何以論聖人之學乎？……所幸天理之在人心，終有所不可泯。而良知之明，萬古一日。則其聞吾拔本塞源之論，必有惻然而悲，戚然而痛，憤然而起，沛然若決江河而有所不可禦者矣」(《傳習錄》中)。

此論意思高遠，浩氣偉大。其拔本塞源，已非左傳之「專棄謀主」消極之義，而是克私去蔽以復心體之同然，耿定向(1524—1596)《請從祀疏》有曰：「所著拔本塞源論，指示人心，最爲明切。使中外臣工，實是體究，斯所以翼太平之治實多，而守仁之志已得」(《耿天臺先生全書》，九)。施邦曜(1585—1644)《陽明先生集要註》云：「拔本塞源之論，闡明古今學術升降之因，眞是從五藏八寶，悉傾以示人，讀之即昏愚恍然有覺。此是先生萬物一體之心，不憚詳言以啓後學也」。

劉宗周(1578—1645)良知之學，大有得于陽明，然未盡同意。惟于拔本塞源論則贊嘆異常，謂「快讀一過，迫見先生一腔眞血脈，洞徹萬古。蒙嘗謂孟子好辯而後，僅見此篇」(《劉子全書遺編》，十二，《陽明傳習錄二》)。孫奇逢(1584—1675)亦云：「拔本塞源之論，以宇宙爲一家，天地爲一身，眞令人惻然悲，戚然痛，憤然起，是集中一篇大文字，亦是世間一篇有數文字」(《理學宗傳》，二六)。陳龍正(1634進士)則曰：「拔本塞源論，乃先生直接道統處，智略技能，至先生極矣。然一毫不恃，盡擘破之，而唯求復心體之爲貴，解悟靈通，至先生極矣。然一毫不恃，盡擘破之，而唯師行五倫之爲貴，其心則唯欲安天下之民，惟共成天下之治。道學一點眞血脈，先生得之」(《陽明要書》)。日

本儒者三輪執齋(1669—1744)更謂「是至論中之至論，明文中之明文。自秦漢以來數千歲之間，惟有此文而已」(《標注傳習錄》)。日本王學盛行，幾視陽明爲孔孟以後第一人，毋怪其過揚如此。

拔本塞源論獨爲一篇而採入劉宗周《陽明傳信錄》二之《文錄》，而《傳習錄節本》則入《傳信錄》三，《傳習錄》中卷之《論學八書》，不入此卷。黃宗羲(1610—1695)之《明儒學案》卷十之《姚江學案》，其《傳習錄》之部全用《傳信錄》三，結果拔本塞源論不見于《明儒學案》。此非黃宗羲故意貶之也。宗羲論《姚江(陽明)學案》曰：「有明學術，白沙(陳獻章，1428—1500)開其端，至姚江而始大明。以無姚江則古來之學脈絕矣」。尊崇備至如此。其所以未收《拔本塞源論》者，或因其學術性少，於陽明新義無所增。或直因其全用宗周《傳信錄》三，而拔本塞源論不在其內耳。

(陳榮捷)

# 近思錄

《近思錄》爲朱子與呂祖謙(1137—1181)所合編。朱子淳熙二年(1175)五月五日後序云：「淳熙乙未之夏，東萊呂伯恭來自東陽(浙江金華)，過予寒泉精舍(福建建陽)，留止旬日。相與讀周子(周敦頤，1017—1073)，程子(程顥，稱明道先生，1032—1085；程頤，稱伊川先生，1033—1107)，張子(張載，稱橫渠先生，1020—1077)之書，……共掇取其關於大體而切於日用者，以爲此編。總共六百二十二條，分十四卷」。取《論語·子罕篇》「切問而近思」之言以名之。朱子自云：「《近思錄》一書無不切人身，救人病者」(《朱子語類》，一〇五)，即近思之謂也。又云：「《近思錄》逐篇綱目，一道體，二爲學大要，三格物窮理，四存養，

五改過遷善克已復禮，六齊家之道，七出處進退辭受之義，八治國平天下之道，九制度，十君子處事之分，十一教學之道，十二改過及人心疵病，十三異端之學，十四聖賢氣象」(同上)。此非各章題目，只朱子總括言之耳。其後註家每章皆加題目，而以葉采(壯年1248)《近思錄集解》之題目爲最古而最通行，即(1)道體，(2)爲學，(3)致知，(4)存養，(5)克己，(6)家道，(7)出處，(8)治體，(9)治法，(10)政事，(11)教學，(12)警戒，(13)異端，(14)聖賢是也。此等題目不甚準確，卷五名克已，未盡遷善復禮之意也。

朱子于乾道四年(1168)已成《程氏遺書》，八年(1172)成《西銘解義》，九年(1173)成《太極圖說》與《通書解》。如是于程周之書，研味有年，非因東萊之來，偶爾採選，而是蓄意有日，特約呂子而來也。所謂旬日，只行文之便耳。蓋據《東萊呂太史文集》第十五章東萊本人所記「福建之行」，四月一日，已抵建寧矣。《錄》之編次採擇，審愼異常。書成後三數年仍與呂氏移書磋商，如伊川所作《顏子所好何學論》由第一卷移入第二卷，第七卷添入學業數條，皆書札討論後所爲也。朱子以伊川《易傳》，自已成書，不欲採用。然第六卷「幹母之蠱」條乃遵呂氏之意增入。則今六百餘條之中，竟有一百零六條來自《易傳》，恐是東萊堅持之故，呂氏合作，其功誠偉。然主動全屬朱子。時人之參議亦不之東萊而之朱子。大抵朱子主之，東萊助之，不無賓主之分也。

此編之編排與內容，均以朱子本人之哲學與其道統觀念爲根據。全書以周子《太極圖說》爲首，蓋由太極而陰陽而五行以至于萬物化生而聖人之立人極，爲朱子哲學之輪廓，亦成爲數百年後理學一貫之哲學輪廓。每卷以周子始，二程次之，張子爲後。張子比二程年長，應居先。而朱子之次序如彼者，乃以周子爲理學

之開端，以二程爲理學之成立，張子爲理學之補充。朱子之理學傳統如此，故《語類》九三以《孔孟周程》爲題。又載朱子語曰：「橫渠之于程子，猶伯夷伊尹之于孔子」。《近思錄》不收邵雍(1012—1077)之言，則必因其理數之學，道家氣味太濃，而于仁義等儒家基本問題，討論太少也。朱子極排釋老。刪去《顏子所好何學論》內「故曰性其情」與「故曰情其性」兩句，必以其有道家性善性惡之嫌也。然通篇客觀精神，偉大無比。如卷七伊川解「見危致命」之「致命」爲「推致其命」，朱子不以其曲解《論語》而不取也。

《近思錄》經過慎重去取，不特爲我國第一本哲學選輯之書，亦爲以後《性理大全》等書之典型。《大全》爲科舉考試之根基，支配我國士人之精神思想五百年。謂此爲《近思錄》影響之擴大，亦無不可。此書摘北宋四子之菁華，集理學之大成。朱子講友劉淸之(1139—1195)即編《近思續錄》，門人蔡模(1188—1246)編《近思續錄》與《近思別錄》，門人李季札編《近思續錄》。至明而有江起鵬(壯年1604)之《近思補錄》，高攀龍(1562—1626)之《朱子節要》，孫承澤(1592—1676)之《學約續編》。至淸而有劉源淥(1619—1700)之《近思續錄》，朱顯祖(壯年1684)之《朱子近思錄》，張伯行(1651—1725)之《續近思錄》與《廣近思錄》，汪佑(壯年1685)之《五子近思錄》，鄭光羲(壯年1700)之《續近思錄》，祝洤(1702—1759)之《下學編》與《淑艾錄》。又不知編者年期之《近思後錄》，或輯二程子門人，或選宋明理學家要言，或專採朱子精語，皆依《近思錄》分十四目。即王門亦有劉宗周(1578—1645)門人惲日初(1601—1676)所編《劉子節要》與陽明門人季本所編《說理會編》，皆依《近思錄》之十四篇也。《近思錄》之內容形式，竟支配我國哲學選錄之風氣達七八百年。

朱門以下，宋元明清研求理學者，五經四子而外，皆以《小學》《近思錄》爲先。中日韓註釋甚多，實比儒道經書以外，任何一書爲多也。據所知我國歷五六百年，凡二十種，韓國八種，日本因十七世紀海南朱子派與山崎闇齋(1618—1682)及其門徒六千餘人之提倡，筆解口述，計註釋，發揮，講義，筆記，現代語譯，解題，不下一百一十餘種，可云極盛。以言引朱，總不若江永(1681—1762)《近思錄集註》之精。名物掌故與校對，遠不及茅星來(1678—1748)《近思錄集註》。而詮釋意義，則更在張伯行(1651—1725)《近思錄集解》與施璜(壯年1705)《五子近思錄發明》之下。惟日本佐藤一齋(1722—1859)之《近思錄欄外書》參考甚詳，新見頗多。而宇都宮遯庵之《鼇頭近思錄》之引語探源，最爲特色。一九五三年由德國神父譯爲德文，一九六七年筆者譯爲英文。然兩譯于西方尚未發生若何影響也。（陳榮捷）

**參考文獻：**(1)陳榮捷：《王陽明與禪》，頁122—129，拙譯《近思錄》引言摘要。

# 知・智

孔子(前551—479)說知或智，主要涉及三個問題：(1)知的性質；(2)知的內容；(3)知的效果。如果把人類的知識分爲科學知識和規範知識二大類，那末孔子所討論的知，絕大部分屬於規範知識。規範知識和科學知識一樣，都來自人類的經驗，只是它們的目的不同，因而學習的範圍也不同。規範知識是要對人的行爲起一種指導的作用，如孔子說：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之；多見而識之，知之次也」(《論語・述而篇》)。這裏所說的知包涵在行爲的過程中，則知的導向在行。人經

由見聞的經驗獲得知識，然後加以辨別，根據善的標準加以選擇，然後付諸實踐。這就是道德行爲由知到行的過程。由「知之次也」之言，可知在孔子的思想裏，行重於知，知只是成德的手段。

「子曰：由！誨女知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知也」。(《論語•爲政篇》)此言知的誠信，不論是科學知識或規範知識，這種態度都同樣重要。就規範之知而言，人如强不知以爲知，不僅可能對行爲起誤導作用，而且缺乏誠信的本身，就是不道德的。這是孔子運用訓諭教學法，要子路在這方面時時警惕。「樊遲問知？子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣」。(《論語•雍也篇》)這個知的意義，與上面引文中兩個知，又有所不同，「多聞，擇其善者而從之」，知雖導向於行，但知是知，行是行，此以「務民之義」爲知，似以德性本身就是知。蓋言從政者，務求用心於民之所宜，但何者爲民之所宜，何者爲不宜，須要辨別和選擇，辨別和選擇的作用既是爲求其所宜，所以知也就是一種德性。當孔子說「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」時，知與仁勇一樣，也正是指君子之德。

知的性質既屬於規範的意義，那末知的範圍或知的對象，也必定是與成德有關者。「子曰：不知命，無以爲君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也」。(《論語•堯曰篇》)反過來說，知命就可能成爲君子，知禮有助於人格的獨立。爲什麼知言就足以知人？知人與成德又有什麼關係？古有言爲心聲之說，從對方的言談，就足以探測其人人品的高下，所以說知言即足以知人。另一方面，知言似乎也可以從主觀方面來了解，從主觀了解，知言可解爲能適當運用語言，如「子曰：可與言而不與之言，失人；不可與言而與之言，失言。知者不失人，亦不失言」。

(《論語・衞靈公篇》)失人、失言皆由於不能知人，如能知人，就可以做到不失人，也不失言，不失人，不失言，也就是能知言的功效。在這裏，知言與成德就有了明顯的關係。知命、知禮、知言僅列擧三項，與成德有關又必當知者，當然不止這三項，孔子就曾屢次提到「知人」的重要，但不管當知者有多複雜，都必須有助於成德的目標。陳大齊說：「孔子關於知識的限界，不研討知識所能到達的深度，祇提示知識所應涉及的廣度。關於知識的對象，不研討事實上所能認識的是什麽，祇提示價値上所應認識的是何事」。這個了解非常正確。

知的性質與知的內容旣都與成德息息相關，那末知的效果，也必定是指成德的效驗而言。前引「知者不惑」，不惑就是知的效果，亦即有德者之徵。孔子有兩次答覆弟子有關「辨惑」的問題；一次答子張：「愛之欲其生，惡之欲其死，旣欲其生，又欲其死，是惑也」。(《論語・顏淵篇》)一次答樊遲：「一朝之忿，忘其身以及其親，非惑與」？(同上)什麼叫惑？前一答是說好惡不得其正，後一答「一朝之忿」的「忿」也是惡的一種表現，惡之過甚，才會有忿。孔子曾自道「四十而不惑」，不惑也當指不溺於好惡。好惡是天生的情緒，好惡的表現是否得當，要靠後天的敎養。「唯仁者，能好人，能惡人」。(《論語・里仁篇》)可見好惡要表現得恰到好處，不是容易達到的境界。

孟子(前372—290？)把所有的德目皆攝歸於心，由心之善而言性善，開發了道德主體的世界，爲儒家道德的理想主義和道德的人格主義，奠定了心性的基礎。在這一開展中，知成爲四端之一的「是非之心」，是非之爲辨別，與孔子由「多見」而來的辨別(識)不同，孟子視是非之辨別，是心自動的能力，是不慮而知的

良知。孟子肯定人性的應然層面及其價值根源，心性之學雖僅粗具規模，却成爲後來宋明新儒家中尊德性一系發展的根。從此，原先在孔子思想中渾淪一體的見聞之知與德性之知，開始分化，後來並引發長期的爭論。

孔子知言即足以知人之說，在孟子手中有了新的發展，「知言」與「養氣」並論，成爲孟子學說中一個很重要的部分。「公孫丑問曰：敢問夫子惡乎長？曰：我知言。……何謂知言？曰：詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政，發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣」。(《孟子・公孫丑上》) 詖、淫、邪、遁這四種語言，都是脫離正道的表現，從外顯的語言，就可以透視他內心的問題。生心害政，說明這四種語言足以導生的流弊，同時也表明知言有多麼重要。孟子又有「聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉」之說，則知人不限於知言，他認爲「眸子不能掩其惡」(《孟子・離婁上》)，從知言到觀其眸子，在知人的藝術上又進一步。孔孟知人之說，都遵守一個基本的原則，即「有諸內必形諸外」。

孟子在孔學的基礎上開發了道德主體的世界，荀子(前313—238？)則由見聞之知上發展出知性主體的世界。孟子重德性之知，因此學問之事，大半趨向於內心活動，所謂「學問之道無他，求其放心而已矣」。(《孟子・告子上》) 荀子重經驗之知，這要靠認知心的作用，《荀子》一書開宗明義的《勸學篇》，全篇都在强調外向性學習活動的重要。荀子說：「道者，古今之正權，離道而內自擇，則不知禍福之所託」。(《荀子・正名篇》) 道是一種客觀的標準，也是認知的對象。孟子的道，內在於心性，正是荀子所說「離道而內自擇」的。基於這種出發點上的差別，使荀子發展出

與孟子迥然不同的知性系統。

認知心的主要成就之一，是知識論，荀子在這方面討論到認知心本身和知覺論，以下兩則言論代表知識論的一個雛型：「凡以知，人之性也；可以知，物之理也」。(《荀子·解蔽篇》)「所以知之在人者，謂之知；知有所合，謂之智」。(《荀子·正名篇》)「凡以知，人之性也」，是說人的本性就是知，「所以知之在人者，謂之知」，恰好說明人有知性主體。知性主體作用於對象之中，即「知有所合」之「合」，合者心通於物之謂。合、然後能獲得對象的了解，此即「物之理」或「智」。在孔孟「知」與「智」相通，荀子則加以區分，「知」是認識的能力，「智」是認識的結果，也就是智識。概念的區分，表現思考力的進步。

孟子以先天的善心爲價值的根源，所謂「仁義禮智根於心」，荀子則以認知心爲價值的根源，如：「故心不可以不知道，心不知道而可非道。……心知道，然後可道；可道，然後能守道以禁非道。……何以知道？曰心」。(《荀子·解蔽篇》)經由認知的活動，然後能了解道，了解道然後有行爲的準據，有了行爲的準據，然後能爲善去惡。簡單地說，就是「心之所可中理」。(《荀子·正名篇》)認知心能知何者中理，何者不中理，荀子叫「知明」，「知明而行無過」(《荀子·勸學篇》)，知的明或不明，可以決定行爲的善惡。

孟子講人禽之辨，人與動物的區別在仁義和人倫。荀子講二者的區別在知和義，這個義和孔孟所說的意義都不同，義是一種辨別的能力，也是屬於知的作用，如：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有生而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最爲天下貴也」。(《荀子·王制篇》)在《非相篇》荀子又說人

之所以爲人者，「以其有辨也」，而「辨莫大於分」，「分何以能行？曰：以義」。辨、分、義，實是同一意義。人之所以爲人以其有辨，這是在人的起點上賦予知的意義。同時荀子認爲人生的終極理想也在知，所謂「知之，聖人也」。(《荀子・儒效篇》)這在先秦儒家，完全是另闢一條新的人生之路。荀子的知性主體所以未能獲得充分的發揮，乃爲傳統所限，他所處理的主要問題仍是孔子宗周的老問題，因此禮義之統的建立和禮義的功能，才是荀子系統的核心問題。（韋政通）

**參考文獻：**(1)陳大齊：《孔子學說中的知》，見《孔子學說論集》，1958，臺北，正中。

(2)韋政通：《荀子的認知心及其表現》，見《荀子與古代哲學》，1966，臺灣商務。

## 知言・養氣

《孟子・公孫丑上篇》論及知言養氣的一章，包含下列幾個問題：

(1)由動心與不動心引發出勇氣問題的討論。

(2)勇氣的區別：血氣之勇與道德之勇。

(3)道德之勇如何培養？

儒家在道德意義上首先提出勇氣問題的是孔子，《論語・子罕篇》：「子曰：知者不惑，仁者不憂，勇者不懼」。又《憲問篇》：「子曰：仁者必有勇，勇者不必有仁」。知、仁、勇並提，是因三者並非各不相關，知者能明理，能明理故遇事而可不惑；仁者有悲天憫人之愛，故無私憂；「知及仁守」還只是個人修養中事，要把個人的道德懷抱付諸行動，影響世道人心，勇氣絕不可缺，

勇是實踐道德的積極條件。勇者之所以能不懼，因他已克服了貪欲，同時也不依附任何權勢。孔子所說的勇者與孟子所說的大丈夫是同一角色。知、仁、勇是一個理想儒者不可缺一的基本條件。孔子說「仁者必有勇，勇者不必有仁」，已將勇加以區分，仁者必有勇，乃道德之勇，勇與仁分離，匹夫之勇、血氣之勇而已。

《孟子》知言養氣章討論勇氣問題雖沒有提到上引孔子之言，但就思想發展看，孟子已將這個問題大大推進一步。公孫丑問：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣；如此則動心否乎」？孟子答：「否，我四十不動心」。公孫丑：「若是，則夫子過孟賁遠矣」。「動心」指心理的畏懼或膽怯，「不動心」乃無畏無懼。孟賁是古代的一位勇士，由於公孫丑把孟子與之相比，遂引發一場有關勇氣問題的精彩問答。

針對公孫丑培養勇氣的方法之問，孟子先舉齊國勇士北宮黝爲例，北宮黝培養勇氣的方法是：「不膚撓，不目逃；思以一豪挫於人，若撻之於市朝；不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君；視刺萬乘之君若刺褐夫；無嚴（畏）諸侯；惡聲至，必反之」。這種勇士無同情心，甚至也不問是非，只是主觀地感覺到你羞辱於他，他一絲一毫也不能忍受，立即加以反擊。這樣的人很難說有什麼方法可以培養，只因身體強壯，血氣旺盛，逞匹夫之勇而已。

其次，孟子又舉另一勇士孟施舍爲例：「孟施舍之養勇也，曰：視不勝猶勝也，量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能必勝哉！能無懼而已矣」。孟施舍之勇，是不管能勝或不能勝，都必須戰鬪到底，絕不畏縮。孟施舍與北宮黝不同的地方，是因孟施舍反省到，一旦與敵對陣，心理上如稍有畏怯，其氣必衰，孟子以二人相比，以爲「孟施舍守約」，蓋指此而言。守約

者，言其知持守激勵士氣的要訣。

孟子以北宮黝、孟施舍爲例，只是一種陪襯法，爲了能與曾子所言之勇做個比較。「昔者曾子謂子襄曰：子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣」。「縮」，直義，「不縮」謂理曲。曾子告弟子子襄，你如好勇，就應該學大勇，所謂大勇，是經反省以後，如覺得自己理虧，雖然面對的是一個普通老百姓，能不感到不安嗎？假如經反省，覺得自己沒有什麼理虧，理直氣自壯，雖有千萬人與我爲敵，我也要勇往直前，毫不畏懼。孟子欣賞的，是曾子所說的大勇，大勇即道德之勇，道德之勇來自道德的修養，與血氣之勇的主要區別在此。知言養氣說，是進一步申論培養道德之勇的修養工夫。

公孫丑問：「何謂知言」？孟子答：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣」。則所謂知言，即不僅能精察言論的各種弊病，而且能知道造成這些弊害的原因，即「從其言之病而知其心之失」，更知必然害於政事，眞非「心通於道，而無疑於天下之理」者不能。朱《注》「無疑於天下之理」，即孔子「知者不惑」之義，無疑、不惑，自然能不動心了。

比「知言」更重要的培養道德之勇的方法是養氣。孟子說：「我知言，我善養吾浩然之氣」。公孫丑：「敢問何爲浩然之氣」？孟子答：「難言也！其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生也，非義襲而取也。行有不慊於心，則餒矣。……必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」。浩然之氣所以難言，因它是道德精神的力

量，達到這種境界的人，可以自驗，沒有達這種境界的人，難以實指。「至大至剛」，「塞於天地」，形容浩然之氣的性質是無限、剛毅與充盈。「直養」、「配義於道」、「集義」、「必有事焉而勿正」，皆言培養浩然之氣的方法或工夫。莊子說：「人之生，氣之聚也，聚則爲生，散則爲死」。(《莊子・知北遊篇》) 氣乃人生而有，養氣是透過修養工夫，把人生而有的生命力轉化爲道德的力量。「直養」同於前文「自反而縮」，直養則氣充盈，故能「雖千萬人，吾往矣」。「配義與道」，義是主觀的工夫，把這種工夫擴而充之，與客觀的道相合，最高的境界可達到德配天地。人必須達到義與道合的境界，才能充分發揮道德的力量而不動心，否則其氣必餒而動心。「集義」不但要求事皆合義，而且要恒久不息，如此，其氣自然充沛。這種境界不是行一二件合義底事便能淬致的。合義之事能恒久不息，其行自能快(慊)於心，否則便怯餒而動心了。「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」，「正」朱子解爲預期，「必有事焉」言事事求合義，時時去集義，這才是養氣的踏實工夫，工夫間斷，要求速效，又妄想將來如何如何，存這種心理的人，無異揠苗助長，養氣的目的是達不到的。

養氣即養勇，知言、養氣是養勇的工夫或方法，養勇使儒家的修養不同於道家，乃儒家道德工夫的一大特色。　(韋政通)

**參考文獻：**(1)徐復觀：《孟子知言養氣章試釋》，見《中國思想史論集》，1959，臺中東海大學。

(2)戴君仁：《孟子知言養氣章》，見大陸雜誌《語文叢書》第一輯，第一冊。

# 知與行

儒家傳統，素來知行並重。《論語》之博文約禮(《雍也篇》)，修德講學(《述而篇》)，學道愛人(《陽貨篇》)，與博學篤志(《子張篇》)，《大學》之致知修身(經文)，《中庸》之博學篤行(二十)，誠明(二一)，尊德性道問學(二七)，與孟子之知性存心(《盡心篇上》)，良知良能(同上)，與知無不知，仁無不愛(《盡心篇上》)，皆以知行如徛之兩脚，缺一不可。即《尚書》之「非知之艱，行之惟艱」(《說命中》)亦然。此非討論知行之性質，而以爲此難彼易也。註云：「言知之易行之難，以勉高宗」。蓋言王君修德要努力，非比較二者本質而言也。

此傳統延續不絕。無論仁義，仁智，敬義，居敬窮理，皆是一貫。儒家着重實行，故于知行關係，少有討論。至朱子而後于問答書札之間，從多方面斟酌。朱子關于此問題無專著，然于各方面均有主張，可括爲六點。(1)知行爲二，(2)知行並重，(3)各有輕重，(4)知行互發，(5)知先行後，(6)眞知必行。知行爲二，乃是傳統之見。程子(伊川，1033—1107)「涵養須用敬，進學則在致知」(《遺書》，十八)之語，乃理學之名言，而爲朱子所常引用者。朱子云：「分明自作兩脚說」(《語類》，九)。朱子本人亦言：「操存涵養，則不可不緊。進學致知，則不可不寬」(同上)。亦分兩事也。然朱子又謂「主敬窮理，雖二端，其實一本」(同上)。此點于知行並重之說，立下基根。且知行二者，雖然並重，然亦有比較輕重之不同。朱子云：「論先後，知爲先。論輕重，行爲重」(九)。又曰：「(十五)志學亦是要行，而以知爲重。三十而立，亦是本于知，而以行爲重」(二三)。故不可以一概論也。

伊川用敬致知之言，已示二者缺一不可。朱子更顯言之，曰：「知行常相須。如目無足不行，足無目不見」。又曰：「涵養窮索，二者不可廢一。如車兩輪，如鳥兩翼」(均《語類》，九)。二者固不可離，同時又能互發。朱子曰：「學者工夫，唯在居敬窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進。能居敬，則窮理工夫日益密」(九)。又曰：「知與行工夫，須著並到。知之愈明，則行之愈篤。行之愈篤，則知之益明。二者皆不可廢」(十四)。是以「明善誠身，正當表裏相助」(《朱子文集》，五四，《答孫季和》)。

知行互須互發，便引起先後問題。伊川力言知先行後。彼云：「人力行先須要知」(《遺書》，十八)。又曰：「學以知爲本，取友次之，行次之，言次之」(二五)。蓋其哲學既以理爲本，自以窮理爲先。朱子亦屢言論先後當以致知爲先(九)，又曰：「須先致知而後涵養」(同上)。然又謂涵養，體認，致知，力行，「四者本不可先後，又不可無先後。須當以涵養爲先」(一一五)。顯是自相矛盾。然朱子總是依從程子，以知爲先。但因知行互相發明，則先後亦非絕對之事。故朱子于窮理集義孰先之問，答曰：「窮理爲先。然亦不是截然有先後」(九)。此與其論理氣先後相同。彼云：「理與氣本無先後之可言。但推上去時，却如理在先」(一)。

然朱子非謂先有理在，然後加氣。此處亦非謂致知完畢，方始力行。陳淳(1159—1223)舉南軒(張栻，1133—1180)知與行互相發(《南軒文集》，三二，《南軒答問》)。朱子云：「知與行，須是齊頭做，方能互相發。程子曰：『涵養須用敬，進學則在致知』。下『須』字『在』字，便是皆要齊頭著力。不可道知了方始行」

(《語類》，一一七)。又云：「以涵養做頭，致知次之，力行次之。不涵養則無主宰。……既涵養又須致知。既致知又須力行。若致知而不力行，與不知同。亦須一時並了，非謂今日涵養，明日致知，後日方行也」(一一五)。此同時並了之意，比二程爲進一步。二程雖謂窮理盡性至命，「一時並了」，「只是一事」(《遺書二上》，十八)，然乃指三者性質相同，不分知行，更不分先後也。朱子亦曰：「涵養中自有窮理工夫，窮其所養之理。窮理中自有涵養工夫，養其所窮之理。兩項都不相離。纔見成兩處，便不得」(九)。換言之，知行不但相須相發，且亦互攝也。故曰：「須是于知處求行，行處求知」(二三)。

伊川謂「人既能知見，豈有不能行」(《遺書》，十七)？「知而不能行，只是知得淺。飢而不食烏喙，人不蹈水火，只是知。人爲不善，只是不知」(十五)。朱子亦云：「知之而不肯爲，亦只是未嘗知之耳」(《語類》，二三)。「知而未能行，乃未得之于己。此所謂知者，亦非眞知也。眞知則未有不能行者」(《朱子文集》，七二，《雜學辨》)。又云：「不眞知得，如何踐履得？若是眞知，自住不得」(《語類》，一一六)。此言甚爲有力。加上上述知行相攝之言，與陽明知行合一之說，相去亦不遠矣。

陽明(王守仁，1472—1529)之所以異于程朱者，在乎程朱以眞知必能行，而陽明則以眞知即是行也。此不特知行同時而是知行合一，爲中國思想上一大躍進。陽明云：「眞知即是行」(《傳習錄》上)。又曰：「致知必在于行，而不行不可以爲致知」(中)。問知行如何得合一？陽明答曰：「博學只是事事學存此天理。篤行只是學之不已之意」(下)。或疑知行不合一，以知之匪艱爲問。王子曰：「良知自知，原是容易的。只是不能致那良知，便是知

之匪艱，行之惟艱」(同上)。王氏以爲分知行爲二，不是知行本體，蓋「未有知而不行者。知而不行，只是未知。聖賢教人，知行正是要復那本體，不是着你只恁的便罷。故《大學》指箇眞知行與人看，說『如好好色』，『如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立箇心去好。……又如知痛必已自痛了方知痛，知寒必已自寒了，知饑必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體。……某嘗說知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一箇知，已自有行在。只說一箇行，已自有知在。古人旣說一箇知，又說一箇行者，只爲世間有一種人，……冥行妄作。所以必說箇知，方纔行得是。又有一種人，……揣摸影響。所以必說一箇行，方纔知得眞。……今若知得宗旨時，即說兩箇亦不妨。亦只是一箇」(上)。又云：「知之眞切篤實處即是行。行之明覺精察處即是知。知行工夫本不可離。只爲後世學者分作兩截用功，失却知行本體。故有合一並進之說。眞知即所以爲行，不行不足謂之知」(中)。

知行關係問題，至此高峯而止。難易問題，朱子不言。伊川云知有深淺，故行有勉强不勉强，行難知亦難(《遺書》，十八)。陽明亦以良知本易，致知則用力。然眞知必行，亦非難也。此以本體而言，與《尙書》與伊川從教養立論不同。陽明知行合一之論，固僅基于人之經驗知識而不及思維知識。然其哲學以良知爲頭腦，則凡知均屬良知。故其說亦可通也。

孫中山先生創行易知難之說。當時學者討論甚烈。孫先生舉飲食、用錢、作文、建屋、造船、築城、開河、電學、化學，與進化爲十證（《孫文學說》第一至四章）。謂「能知必能行」(第

六章)，「不知亦能行」(第七章)。其《知行總論》云：「總而言之，有此十證以爲行易知難鐵案，則知之非艱，行之惟艱之古說，與陽明知行合一之格言，皆可從根本上而推翻之矣。或曰：『行易知難之十證，於事功上誠無間言。而于心性上之知行，恐非盡然也』。吾于此請以孟子之說證之。《孟子．盡心章》曰：『行之而不著焉，習焉而不察焉，終身由之而不知其道者衆也』。此正指心性而言也。由是而知行易知難，實爲宇宙間之眞理。施之于事功，施之于心性，莫不皆然也」(第五章)。陽明以飲食爲例，指知飽知饑。孫先生則指食物之化學結構與烹調之學術原理，知之深淺不同。其引孟子孩提之童，無不知愛其親《盡心上》爲良知，亦與孫先生引《孟子》終身不知其道不同。在昔要君王修德，故言行之惟艱。現代科學昌明，在在考究，故孫先生以知難勉勵國人。中間程、朱、陽明論據各異，而目的則無不同。即知行之一而二，二而一，爲我國一貫之傳統也。（陳榮捷）

**參考文獻：**(1)韋政通：《中國哲學辭典》，「知與行」條，頁 432—437。

(2)宇同：《中國哲學大綱》，頁504—510。

(3)錢穆：《朱子新學案》，第二册，頁 379—406，《朱子論知與行》。

(4)賀麟：《當代中國哲學》，第四章，《知行問題的討論與發揮》。

## 周敦頤

周敦頤(1017—1073)，初名敦實，以避英宗諱改，字茂叔，稱濂溪先生。道州營道縣(今湖南道縣)人。少孤。年二十，娶陸

氏。以舅奏授洪州分寧縣(今江西修水縣)主簿。年二十一守母喪。年二十四 (1040) 就職，迅決久懸之獄。旋升爲南安軍(故治今江西大庾)司理參軍(1044)。後此十年 (1046—1055) 歷知郴州桂陽(今湖南郴縣)與南昌(江西)。嗣署合州(四川)判官事(1056)。遷國子博士通判虔州(今江西贛縣)(1061)，升虞部員外郎(1063)，仍通判虔州。翌年移通判永州(今湖南零陵)。在永三年，遷京師駕部員外郎(1067)。秋執邵州(今湖南邵陽)事。翌年呂公著薦爲廣南東路(廣東)轉運判官(1068)，提點本路刑獄(1070)。次年(1071)年五十五，以病乞知南康軍。熙寧元年(1073)卒，年五十七歲。嘉定十三年(1220)諡元公。淳祐元年(1241)封汝南伯。

在洪州時，學者即至，相與講論聖學。在南安時(1046)，程顥 (1032—1085)，程頤 (1033—1107) 兄弟年十四、五，奉父命事之。師事約兩年，所受影響甚大。二程子云：「昔受學于周茂叔，每令尋仲尼顏子樂處，所樂何事」(《遺書》，二上)。又云：「自再見周茂叔後，吟風弄月以歸，有吾與點也之意」(《遺書》，三)。二程又云：「周茂叔窗前草不除。問之，云：與自家意思一般」(《遺書》，三)。明道謂見茂叔後再無田獵之好，必是周子好生之影響。二程又謂見周子後，無復有科舉之志。則其專志聖學，必是周子有所感化無疑。至朱子謂周子以《太極圖》授二程，則乏證據。二程未嘗言太極。終身不甚推重濂溪。思想亦與周子所言無大關係。故全祖望云：「其後伊洛所得，實不由于濂溪」(《宋元學案》，十一)。至其謂二程未嘗受學，因常稱其字，且稱曰窮禪客(《遺書》，六)，則是太過。蓋從游者未必祖述其言。其所稱謂，非不敬也。二程明是胡瑗 (993—1059) 學生，而只稱安定而不稱胡先生或安定先生也(《遺書》，二上)。

周子知洪州時，潘興嗣視其家服御之物，止一敝篋，錢不滿百。由合州返京師，與王安石遇。王已號通儒，連日與語。時周子年四十四，王年四十也。明年(1061)赴虔州通判任，道經廬山，見其麓有溪，景色佳麗，不免回思其故里濂溪，將卜居焉。因築室而以濂溪名之，世稱曰濂溪先生以此。宋史謂知南康時(1071)方築此室，誤也。年四十七(1063)著《愛蓮說》，愛蓮之出淤泥而不染，中通外直，爲花之君子。廣南提點刑獄(1071)巡至潮州(廣東)過大顚堂，題詩于壁，譏韓愈排佛而于法師大顚則「數書珍重更留衣」。

周子著書甚少，而所著在理學上地位甚爲重要。《近思錄》、《性理大全》與《性理精義》皆以其《太極圖說》居首，蓋朱子以之爲性理學之基礎也。《圖說》本不通行，朱子表而出之。朱震(子發，1072—1138)謂周子得此圖于穆伯長。伯長之傳，出于道士陳希夷(摶)，黃宗炎(晦木)辨之甚詳(《學案》，十一)。道家太極圖原爲尋求長生之用，富神秘性。周子則無極而太極，陰陽二氣互爲動靜而萬物化生。人得其秀而最靈。五性感動而善惡分，萬事出。聖人定之以中正仁義而立人極。故聖人與天地合其德焉。周子又顚倒其序，從上而下，順而生人，以反道家之在逆成丹。由太極而陰陽而萬物，即爲中國宇宙觀之典型，而卒歸于仁義，又爲儒家之主旨。朱子基其全部哲學于此《圖說》之上，非無故也。無極而太極一語，聚訟數百載。即朱陸往復亦將近萬言。儒者以門戶之見，以無極而太極，乃老子有生于無之教。其實如朱子所釋，只是無方所無形體耳。「而」字非「乃」或「然後」之意，故周子非云先無極而後太極。「乃」字解作「如」，謂無極即太極也。

與《圖說》相爲表裏者爲其《通書》四十章，其實數千字耳。然

于此短篇之中，周子拋棄以前之註釋《易經》而以《易經》爲其哲學之全部根據。其所云：「二氣五行，化生萬物。五殊二實，二本則一。是萬爲一，一實萬分。萬一各正，小大有定」，乃以後理學之一本萬殊之哲學根據。此章(22)名性理命，無怪新儒學名爲性理之學也。其以誠爲聖人之本，爲幾善惡，爲動而變化；其以志伊尹之所志學顏子之所學爲希賢希聖；以文所以載道；皆以後思想之典範。故學者謂周子爲理學之始創者。黃百家云：「孔孟而後，漢儒止有傳經之學，性道微言之絕久矣。安定(胡瑗)徂徠(石介，1005—1045)卓乎有儒者之矩範，然僅可謂有開之必先。若論闡發心性義理之精微，端數元公之破暗也」(《學案》，十一)。至其人格，則黃庭堅(山谷道人，1045—1105)曰：「濂溪先生胸懷灑落，如光風霽月」。此不磨之論。（陳榮捷）

**參考文獻：**(1)潘興嗣：《濂溪先生墓誌銘》。
(2)《宋史》四二七。
(3)《宋元學案》十一。
(4)《周子全書》。
(5)朱子：《太極圖說》與《通書註》。

# 邵雍

邵子(1011—1077)名雍，字堯夫，世稱康節先生。其先范陽(今河北涿縣)人。父古，母李氏。祖、父皆不仕。幼從父徙共城(今河南輝縣)。年少慷慨自雄，力慕高遠，自居于蘇門山百源(輝縣西北)之上，布裘疏食，躬爨樵以事父母。于書無所不讀，刻苦有年。已而游山東、山西、河南、安徽諸地，久之始還。曰：「道在是矣」。北海李之才攝共城令，造其廬，說物理性命之學

授以河圖洛書六十四卦圖像。年三十遊洛陽，遂爲洛陽人。雍究心天地陰陽之變化，事物之神數理象。著書十餘萬言，鮮有知者。

初至洛，蓬蓽環堵，不避風雨，親自耕稼，僅給衣食，怡然甚樂。名公文彥博，呂公著，富弼、司馬光退居洛，樂與之遊。洛人爲之宅，丞相富弼又爲購園。雍名其居曰「安樂窩」，自號「安樂先生」。平日焚香燕坐，或吟詩，或飲酒，酒不至醉。每乘小車遊城中，一人挽之，隨意所適。人識其車音，爭相迎候，童僕皆相謂曰：「吾家先生至也」。或留宿乃去。竟有別作屋如雍居，以候其至，名曰「行窩」者。司馬光以兄事雍，二人純德，鄉里仰慕敬畏，不敢爲惡，恐其知也。士之經洛陽者，不之公府必之雍。雍德氣粹然，群居燕笑，隱惡揚善，接人以誠。其忠厚之風，聞之遠近。居洛四十年，安貧樂道，自云「未嘗攢眉」。

嘉祐四年(1059)詔求遺逸。留守王拱宸(1012—1025)以雍應。詔授將作監主簿。辭。熙寧二年(1069)復舉逸士。中丞呂誨等薦補穎州(今安徽阜陽縣)團練推官。三辭乃命，然稱疾不之官。熙寧初王安石行新法，門生故友居州縣思去者，貽書問雍。雍謂賢者當留。蓋新法嚴厲，如能寬一分，則民得益一分也。以更法故，雍吏食貧，經月無酒，有載酒濟之者。雍病，司馬光、張載、程顥、程頤晨夕候之。將終，共議葬事外庭。雍盡聞之，召子伯溫謂之曰：「諸君欲葬我近城地，當從先塋爾」。熙寧十年(1077)七月五日卒，年六十七。贈秘書省著作郎。元祐(1086—1093)中賜謚康節。溫良好樂之謂康，能固所守之謂節也。咸淳(1265—1274)初祀孔廟，追封新安伯。雍娶王氏，有子二人，伯溫、仲良。

邵子著《皇極經世書》，此是長篇，版本各異，由八卷至十七卷。張嵋《述行略》云：「先生治《易》《書》《詩》《春秋》之學，窮意言象數之蘊，明皇帝王覇之道。著書十餘萬言，研精極思三十年。觀天地之消長，推日月之盈縮，考陰陽之度數，察剛柔之形體。故經之以元，紀之以會，始之以運，終之以世。又斷自唐虞，訖于五代。本諸天道，質以人事，興廢治亂，靡所不載」。其議論天人，以三原則：一爲皇極，即萬物皆有理，此與其他理學家同。二爲數，數起于神，由數而形，由形而器。凡物皆以四推，如日月星辰，水火土石，性情形體，帝皇王覇，道德功力，以至四種性命，四種因革、四種天命等等。疊疊推去，如易之由二而四而八，以至六十四卦。此是象數之學，富有道家精神，亦不乏科學色彩。三爲以物觀物，即客觀之謂。邵子又著《伊川擊壤集》，此詩集宣寄情意，內載其六十歲所作之首尾吟一百三十餘篇。朱子謂其「只是一箇四時行焉，百物生焉之意」。即是萬物皆有造化，人生閑靜安樂。朱子云：「康節之學，其骨髓在《皇極經世》；其花草便是詩」。至其《漁樵答問》，學者以爲其子伯溫所作，無哲學性也。

邵子以數爲哲學之基，理學家大不贊成。伊川云：「某與堯夫同里巷居三十餘年，世間事無所不問，惟未嘗一字及數」。即其論王覇，亦以數言，不從義利着眼。因其少談仁義禮智，是以明道謂其有內聖外王之道，惜無所用于世。謝上蔡(良佐)云：「堯夫見得天地萬物進退消長之理，便敢做大，于下學上達底事，更不施功」。朱子亦因其無格致誠正修齊治平之學，所以其道統中邵子無地位，而其《近思錄》亦不採邵子之言。至朱子謂「康節本是要出來有爲底人，然又不肯深犯手做，凡事直待可做處方試

爲之，纔覺難便拽身退，正張子房(良)之流」。又謂其「都是有箇自私自利底意思」，則似過刻。邵子自云：「平生不作皺眉事，天下應無切齒人」。何自私之有？然程子伊川謂「康節空中樓閣」。朱子亦謂爲「四通八達」。則其廣大可知。朱子樂道邵子「性者道之形體，心者性之郛郭」之言，則其于理學貢獻，亦不少也。

(陳榮捷)

**參考文獻**：(1)《宋史》，四十七本傳。

(2)《宋元學案》，卷九，卷十。

(3)范祖禹：《康節先生傳》。

## 尙賢與任勢

儒家提倡仁政、德治，言稱堯、舜，崇尚聖賢。墨家的政治思想也是主張仁人在位，有尙賢之論。法家則反對儒墨的看法，以爲賢德無效，主張任勢用法才能使國家治强。

前滿法家之中，愼到首倡尙賢不如任勢的主張，因而被視爲勢治派的代表。他的觀念被韓非所吸收，韓非曾寫一篇《難勢》爲他辯護，而且有更進一步的發揮。愼到說：「賢人而屈於不肖者，權輕位卑也；不肖而能服賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人……至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以屈賢者也」(《難勢》)。「勢位」就是權位，包括權力和地位。堯沒有勢位，不能治三人，有了勢位，則令行禁止。這是從客觀的實效性反對尙賢。韓非基於這個理由也說：「夫有材而無勢，雖賢而不能制不肖。……桀爲天子，能制天下，非賢也，勢重也；堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。……不肖之制賢也以勢」(《功名》)。「以義則仲尼不服於

哀公，乘勢則哀公臣仲尼」(《五蠹》)。「無威嚴之勢，賞罰之法，雖堯、舜不能以爲治」(《姦劫弒臣》)。

韓非承受愼到以無效的觀點反對尚賢，除此之外，他還有三點反對的理由：一、人性自利難能教化；二、德治不合時宜；三、聖賢難求。根據韓非的考察，人性好利惡害，寡仁難義，「服於勢」，「聽於威」，所以他在《顯學篇》說：「威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也」。《五蠹》說：「父母之愛，不足以教子，必待州部之嚴刑」。《八說篇》說：「母不能以愛存家，君安能以愛持國」?從他的人性論出發，仁義只是偶然之善，不能治國。依照他對歷史的考察，德治只能用於少事不爭的上古之世，不能用於多事爭氣力的當今之時。因此他認爲儒墨的尚賢崇德不合時代需要。這在《五蠹》、《顯學》二篇有很好的發揮。而且韓非認爲像堯、舜一樣的聖賢，千世一出，少而難求，不能等待。基於這些理由，韓非反對尚賢、務德，主張任勢用法運術以治國。

愼到注意到勢位的重要，韓非接受這個觀念，更進一步劃分「自然之勢」與「人設之勢」的區別，並且宣稱，他提倡的勢就是「人設之勢」。

所謂自然之勢，是指生而在上位所獲得的權位。這種權位是因繼承而得的，不是人力可隨意設置的。權位是固定的，但權位的繼承人有賢有暴，因此問題就出在繼承人上。賢人得勢，則暴人不能作亂；反之，暴人得勢，則賢人也不能救治。所以韓非說「自然之勢」是「勢治者則不可亂，而勢亂者則不可治也」(《難勢》)。「勢治」或「勢亂」完全決定在繼承人的賢與不賢。但繼承人的賢與不賢是天生自然，不是人力所能安排的，而且權位是靠繼承而取得，也不是一人可以設立的。可見「勢治」只能「待賢」，也可

以說是碰運氣。這就是韓非不談「自然之勢」，而強調「人設之勢」的根本理由。

韓非說的「人設之勢」，就是「抱法處勢」。「抱法處勢」，是人君透過法律制度，利用賞罰來行使政治權力。「人設之勢」着重權力的運用。這種權力是在固定的法制之下，借「慶賞之勸」，「刑罰之威」來運作的。它有方法可循，有制度可按，中才之君便可勝任，不必待賢來治國。所以韓非說：「夫堯、舜、桀、紂千世而一出……世之治者不絕於中，吾所以爲言勢者，中也。中者，上不及堯、舜，而下亦不爲桀、紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯、舜，堯、舜至乃治，是千世亂而一治也；抱法處勢而待桀、紂，桀、紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一，與治一而亂千也，是猶乘驥駬而分馳也，相去亦遠矣」(《難勢》)。從經驗考察，暴君賢君都少有，所以說「千世一出」。一般的統治者多是中才之人，在人力無可如何的帝位傳襲下，抱法處勢可使中君治國，解決待賢問題，轉「治一亂千」爲「治千亂一」。可見韓非的人設之勢，是針對儒家「人存政舉，人亡政息」的弊病而設想的。

韓非的勢論有幾點值得注意：

一、權力形態的多樣性。因不同的表現方式，有不同形態的權力。如政治權力、經濟權力、赤裸權力等等。《難勢篇》說：「夫勢者，名一而變無數者也」。

二、權力是中性的，因不同的使用，而有不同的結果。《難勢篇》說：「夫勢者，非能必使賢者用己，而不肖者不用己也。賢者用之則天下治；不肖者用之則天下亂……夫勢者，便治而利亂者也」。

三、權力必須限制在法制之下運行。韓非爲了尊君，主張君主集權一身。他說「明主操權而上重」(《心度》)，「權勢不可以借人」(《內儲說下》)。但他也了解不肖人乘勢，等於爲虎添翼，光說「勢」就足以治天下的理論是淺薄的。所以他認爲，使用權力必須受限於法的範圍之內。這樣的權力才能「便治」，否則就是「利亂」。他在《大體篇》說：「古之全大體者，不引繩(法)之外，不推繩之內。不急法之外，不緩法之內」。「引外」「推內」；「急外」「緩內」，皆是違法循私，容易類推援引，失入失出。《有度篇》：「明主使其羣臣，不遊意於法之外，不爲惠於法之內，動無非法」。所謂「動無非法」，就是《難二篇》說的「遇(合)於法則行，不遇法則止」。《大體篇》說：「使人無離法之罪」從這些話可以看出一切行事都要以法爲標準，不能離開法而另作主張。「抱法處勢則治」，法是任勢的標準，而勢是行法的後盾。勢在法的範圍內運作，這樣就可以「治」。因此可以肯定的說，韓非是有意置權力於法制的軌道上運行，一方面使中君能治國，另一方面也用來防止權力的濫用。這正是他「人設之勢」的精義所在。但他的理論，立法權操在君王手中，其防止權力濫用的用心，終究是無法生效的。

（王讚源）

# 法治

法治一詞是對人治而言，也可以說是與禮治或德治相對的。法家的「以法治國」，是針對儒家禮治、德治之無效的反動。法家的法治思想，發展到韓非已經擺脫了德與禮的糾纏，使政治自身

有其獨立的領域，也是中國歷史上最有系統的政治哲學。法治思想不僅是一組精深的理論，也曾經在實際政治上加以運作。它促使戰國政局的結束，建立中國史上第一個大一統的秦帝國，對秦以後二千多年的中國政治，有着深遠的影響。

法治比禮治或德治進步的地方，最重要的是法治的客觀性和公正性。法家常拿鏡、衡、規來比喻法，就是象徵法治的客觀性。法律雖如鏡、衡的客觀，但「搖鏡」則不得爲明，「搖衡」則不得爲正。所以法家進而主張法的公正性。所謂公正，有兩層意義：第一是法律之前人人平等；第二是功罪一依法定。關於前者，法家諸子有許多相同的言論，這裏只舉韓非的話爲代表。他說：「刑過不避大臣，賞善不遺匹夫」(《有度》)。「不避親貴，法行所愛」(《外儲說右上》)。關於後者，如《管子・法法篇》說：「令未布而民或爲之，而賞從之，則是上妄予也」。「令未布而罰及之，則是上妄誅也」。《韓非子・有度篇》說：「明主使其羣臣，不遊意於法之外，不爲惠於法之內，動無非法」。(《管子・明法篇》有相同的文字)《大體篇》說：「使人無離法之罪」。這些話都是功罪一依法定的說明。韓非還有一句話把法治的公正性表露無遺。他說：「聖人之爲法也，所以平不夷，矯不直」(《外儲說右下》)。

儒家主張德治、禮治，法家强調任法，只是治術的不同。德治、禮治不免「人存政舉，人亡政息」，誠爲「人治」的缺點；但「法治」思想以君爲主體，以法爲工具，其立法權操之於君，而君權不受限制，法的廢立可恣意爲之，所謂「法治」終流於「人治」。所以蕭公權《中國政治思想史》說：「管子之『以法治國』，乃『人治』思想之一種，與孔、墨、孟、荀諸家以君主爲治權之最高執掌人者，根本不異」(第一編第六章第三節「以法治國」)。

先秦法家提倡的「法治」，與現代民主政治的「法治」迥然不同。法家的「法治」是帝王以法爲統治人民的術；民主的「法治」是以法限制政府的權力，保障人民的自由權利。法家主張集權尊君；民主的「法治」則分權以縮小政府的權力。所謂分權，是分國家的權力爲立法、行政、司法三種，各自獨立，互相制衡（Check and Balances)。孟斯德鳩說明權力必須分立的理由是：「依吾人日常經驗，凡有權力的人往往濫用其權力。要防止權力的濫用，只有用權力以制止權力」。馬廸遜(J. Madison)說：「吾人分配權力時，須使各權力機關互相牽制」。又說：「立法、行政、司法三權集中於一人手上，這簡直可以定義爲暴政，固不問權力集中於一人，集中於少數人，或集中於多數人；也不問其人取得權力，是由於世襲，由於任命，或由於選舉」。法家的思想，只有集權，沒有分權。《管子》說：「夫生法(制法)者君也」(《任法》)。商鞅說：「權者君之所獨制也」(《修權》)。韓非說：「主之所以尊者權也……明主操權而上重」(《心度》)。又說：「權勢不可以借人」(《內儲說下》)。他在《二柄篇》說：「人主者，以刑、德(賞)制臣者也，今君人者釋其刑德而使臣用之，則君反制於臣矣」。由以上所引，法家爲了「尊」「重」君主，主張君主集權，不主分權。君主「操權」「獨制」，可以立法，也可以行法。集立法、行政於一身。可見法家只知權力而不知權限。權力沒有限制，勢必走上暴政。爲這是法家思想的病根所爲。固然《管子》說：「不淫意於法之外，不惠於法之內，動無非法」(《明法》)。商鞅說：「法者君臣之所共操也」(《修權》)。但權力不受制衡，如何能使君王守法？民主的「法治」，有獨立的司法權，可防止行政機構的違法越權，杜絕立法機關的濫權制法。法家不知司法權應獨立於立法行政兩權之

外，所謂「法治」，徒成具文。（王讚源）

**參考文獻**：⑴韋政通：《中國哲學辭典》「法」、「法家」、「治法與治人」等條，大林出版社，臺北，1977。

⑵薩孟武：《中國法治思想》第四節，彥博出版社，臺北，1978。

⑶李聲庭：《人權法治民主・法治是什麼、論民主與法治》，文星，臺北，1964。

# 法家

法家這一學派，戰國時稱爲「法」(《尹文子》)，或稱爲「法術之士」(《韓非子・孤憤》)，西漢才有「法家」的名稱(《史記・太史公自序》)。法家是先秦最大的政治、法理學派，他們都是現實主義的政論家或兼政治家。主要代表人物有申不害、商鞅、愼到、韓非。在淵源上，法家綜合先秦各家的思想，而集法家的大成者是韓非。

春秋時期法治主義已經萌芽，法家的發展和完成都在戰國時代。由春秋進入戰國，封建體制崩潰，貴族政治式微，諸侯兼併，新政權相繼成立，農業制度破壞，商業繁榮，大都市興起，面對這種政治、經濟、社會的大變遷，儒家學說無能爲力。法家的興起，乃針對儒家的反動，而應乎時代的需要。

法家的思想建基於因人情、重功利、尙權變的原則上，理論的重點在尊君權、任法術、禁私學、勵耕戰，以謀國家富強。主張政治由內政着手，用信賞必罰的強制力逼使人民爲君國效命。他們提出一套中國最有系統的政治哲學，結束群雄紛爭的政局，

促成中國歷史上第一個大帝國的出現，並影響漢以後二千多年的實際政治。

法家尊君國，倡集權，卻無控制君權的有效辦法。君主集制法、行法、司法於一身，走向專制獨裁，法家已提供了充分的理論和方法，這對中國政治，留下無窮的禍害。（王讚源）

**參考文獻：**(1)韋政通：《中國哲學辭典》「法家」條，大林出版社，臺北，1977。

(2)周弘然：《中國的四大集成思想》第一編第五章第三節，帕米爾書店，臺北，1980。

# 或使・莫爲

《莊子・天運篇》首段質問：誰控制或推動自然現象的變動？萬象是機械地被決定如此？《則陽篇》比屈原《天問》更徹底：萬物怎樣發生？然後舉出當日對反的兩個答案：接子(甚可能爲《史記・田完世家》所言接子，乃稷下先生)主張「或使」，相信究竟有件事物最早驅使萬物形成。現代天文學假設宇宙起於原始質料的大爆炸(big bang)，然而未能解釋此爆炸的原因：背後有主宰策動？受機械律決定？宗教徒信仰造物主，斯賓諾沙 (Spinoza, 1632—1677) 及其所影響的愛因斯坦 (Albert Einstein, 1879—1955) 相信機械的決定論。西方的決定論 (determinism) 即分上帝註定論 (predestination) 及機械律決定論或宿命論 (fatalism)。接子似倡宿命論，他的論敵季眞堅持「莫爲」，非談修養工夫達致的「无爲」(應然)，而是肯定萬物自然生出(實然)，承認自由意志(freewill)。《則陽篇》作者辯證地融合兩者，批評「或使」過度死板(「實」)而「莫爲」太過浮誇(「虛」)，指出人的語言智慧僅能「極物」

（充分發展自然科學）而不能探討萬物的起源（屬於形上學的宇宙論）。此篇中「睹道之人，不隨其所發，不原其所起，此議之所止。……言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物。道、物之極，言默不足以載；非言非默，議有所極」。似發揮了《齊物論》中「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議」。依莊子學派，形上的道既非形下的物，萬物的變化便非「或使」；另一方面，道既規範調節着萬物，物亦非完全「莫爲」，高等動物的自由意志頗受囿限。雖然莊派在形式上躍離道與物、默與言的對立，但是肯定人的語言智慧不可能理解道的內容（包括物之起原），傾向於不可知論（agnosticism 在西方原指上帝不可受人理解）。莊子誇張人類知識的限度，悲觀消極地強調以有限生命索求無限眞相的危險性。豈料德國哲學家斯賓格勒（Oswald Spengler, 1880—1936）在《西方之沒落》（The Decline of the West）書中所貶的浮士德精神（Faustian spirit），正是近代西方富强的主因。樂觀積極的科學家，安於盡量推前知識的前綫，逼近客觀眞相，可能揭露宇宙及生命起源的秘密。中國若要富强，必先唾棄道禪兩家的反文化態度。（王煜）

**參考文獻**：王煜：《老莊思想論集》，臺北，聯經，1979。

## 卷婁・濡需・暖姝

《莊子・徐无鬼篇》指出三種病態的皈附：一、暖姝：依附一位老師，便對自己的學問沾沾自喜，好像某些少年對本身心湯的自戀（希臘神話中 Narcissus則因自戀水中之美男倒影而憔悴化爲水仙花），未知所學毫无價值（「未始有物」）。二、濡需：皈附一

位權貴，油然而生十足的安全感。豈料自己的處境，全同豬身的蝨蚤。屠夫一旦燒豬，蝨豕俱焦。宋代林希逸《莊子口義》解得妙：「濡滯而有所需待，貪着勢利之人也。……乞兒向火倚冰山，所恃者不足恃也。域者，囿其心於富貴之間而不自知也。（原文「此以域進，此以域退」。域即封或蔽，自知即解蔽）」。阮籍《大人先生傳》顯然從「濡需」獲取靈感。須知蝨可離豬，正如樹倒時猢猻可散，虱和豕的命運未必相同。三、卷婁：被人民皈附而不能退休，萬分疲倦、身心交瘁以致頸背彎曲（今人喜用隱喻「蝦米」）。最典型的例子是帝舜。他和民衆的關係堪比羊肉與蟻。羊肉雖非慕悅螞蟻，但其羶味引起螞蟻的慕悅。舜避堯子丹朱，三次遷徙，十餘萬家的庶民苦苦跟隨他至不毛之地鄧邑。堯用兩個女兒維繫他，讓他從最貧瘠的地區開始奮鬥，促使他早衰。作者用字巧妙，卷字兼指勞倦和卷曲，婁即傴僂，亦指彎背老態。結語云：「是以神人惡衆至，衆至則不比，不比則不利也。故无所甚親，无所甚疏，抱德煬和以順天下，此謂眞人。於蟻棄知，於魚得計，於羊棄意」。這是說：眞人不喜歡群衆的皈附，因爲他們極難和諧共處（參考：易經・比卦），對眞人的身心有害。（可見《莊子》強調個人的健康生存，不像儒家提倡立功成名以顯揚双親家族，甚至爲民鞠躬盡瘁而犧牲）。最好平齊親疏，懷抱和氣，不要成名以招惹民衆，人民也不會纏着含德不露的眞人。「於魚得計」發揮《大宗師篇》所言魚在陸地時口沫互相溼潤不如在水中相忘，譬喻螞蟻可忘不發羶味的羊肉，群衆可忘不樹聲譽的眞人。《讓王篇》記舜擬辭讓帝位給朋友石戶之農，後者云：「捲捲（卷婁）乎后（舜）之爲人，葆力（勤苦）之士也」！他斷定舜的德行未臻峰造極，遂帶妻兒遁迹海島。《天運篇》更譴責舜的統治助長人民競爭

。（王煜）

**參考文獻：**王煜：《莊子論名稱與名譽》，見《老莊思想論集》，臺北，聯經，1979。

## 邯鄲學步

《莊子．秋水篇》盡量譏諷惠施、公孫龍兩位名家主將，作者很可能是莊子。他採用漫畫的喜劇方式，假設公孫龍驕傲於辯論的勝利，自誇「合同異，離堅白」(莊子提到名家，一律說堅白同異，不分惠施與公孫龍。譬如《齊物論》說惠施談堅白，應改爲同異；《秋水》「合同異」亦當删去)。然而他一聽聞莊子的學說，便感自卑不敢啓齒。魏國公子牟向他解釋時，以陷井之蛙隱喻公孫龍、東海之鱉暗指莊子。前者的俗智好像以管窺天、以錐指地，偏而不全，未能勘破是非，即不懂逍遙齊物，僅能「自適一時之利」，逞一時之快，享受「服人之口」的虛榮。相反地，後者「始於玄冥(本)，反(返)於大通(委蛇應世之迹)」。公子牟又將公孫龍小丑化爲燕國壽陵邑的少年(餘子)，由於盲目崇拜趙國首都邯鄲盛行的步行姿態，一時衝動趕赴趙都，非但學不到步態，連祖國較爲醜陋的步態都忘記(劣義的忘)了，尷尬得爬行(如比作嬰兒則取劣義)回家。最後，公子牟警告公孫龍：如不趕快回國，便喪失詭辯的謀生故技。龍張口結舌，精神恍惚，即返趙國。

（王煜）

## 和

和諧是人類共同追求的理想，恐怕沒有一個民族像中國古人對和諧的普遍渴求。在個人方面，一向以內心的和樂寧靜爲人生

的理想境界；家庭的和順，則爲興隆之象；政通人和，乃政治的理想政績；對做天子的，希望他能協和萬邦、咸和萬民；對宇宙萬物，皆視爲有情，有情者莫不相感，相感者莫不和諧。和諧是中國人最普遍的價值觀，它不但能滿足自我的要求、社會的要求，也滿足形上的要求。

孔子(前551—479)對和諧就有强烈的追求，他描述自己的生活是「飯疏食、飲水、曲肱而枕之，樂亦在其中矣」。「發憤忘食，樂以忘憂」(《論語・述而篇》)。樂即內心之和而顯諸外者。「均無貧，和無寡，安無傾」(《論語・季氏篇》)。這是重視社會的和睦。孔子所說「父爲子隱，子爲父隱」，不管如何解釋，都可包涵不隱則有傷父子之情，有害於家庭和睦之義。此外，「君子和而不同」，則是以和爲人際關係中的一個準則。孟子(前372—290?)言孝道，很强調順，如「惟順於父母，可以解憂」(《孟子・萬章上》)。又如「不順乎親，不可以爲人子」(《孟子・離婁上》)。順是實現和睦以及使父母內心和樂的有效方式。孟子認爲「父子不責善，責善則離」(《孟子・離婁下》)。離與和相反，父子之間應以和睦爲尚。荀子(前313—238？)比較重視社會政治方面的和諧，他說：「故義以分則和，和則一，一則多力，多力則强」(《荀子・王制篇》)。義、分皆就禮而言，禮是使社會和諧的工具，社會能和諧，則萬衆一心，所以多力而强。荀子又以社會的和如衆樂之合奏，認爲這樣的社會只有實行儒術才能達到(見《荀子・富國篇》)。儒家之外，墨家、道家也重視和，尤其是莊子(前369—286？)，不論在個人的修養，以及人生的終極境界，都以追求和諧爲主。

和祇是價值要求，缺乏理論性，當和與中結合，出現「中和」的觀念之後，才在傳統思想中成爲重要的論題。 (韋政通)

**參考文獻**：韋政通：《中國哲學辭典》，「和」字條，1977，臺北，大林出版社。

# 易

對易的意義，以往有不同的解釋，這些解釋以《易緯・乾鑿度》和鄭玄(122—200)之說最具理趣。《乾鑿度》：「易一名而含三義，所謂易也、變易也、不易也」。所謂易就德而言，變易就氣而言，不易就位而言。鄭玄把第一義改爲易簡，其餘二義不變。但引《繫辭》之文做進一步的說明：

(1)言易簡：「《繫辭》云：乾坤其易之蘊耶？又云：易之門戶耶？又云：夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣，易則易知，簡則易從。此言其易簡之法則也」。

(2)言變易：「爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。此言順時變易，出入移動者也」。

(3)言不易：「天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陳，貴賤位矣，動靜有常，剛柔斷矣。此言其張設布列，不易者也」。(以上引文俱見孔穎達(574—648)：《周易正義・論易之三名》

我們所以要特別提出《乾鑿度》和鄭玄的解釋，是因爲他們所說的三義，正是構造《易經》的三個重要原理。易簡是建立基本範疇的原理，範疇是了解宇宙萬物的有效工具，所以說「易則易知，簡則易從」。變易是比擬或象徵宇宙萬物實相的原理，也是《易經》最大的特色，孔穎達說：「夫易者，變化之總名，改換之殊稱，自天地開闢，陰陽運行，寒暑迭來，日月更出，孚明庶類，亭毒群品，新新不停，生生相續，莫非資變化之力，換代之功」。

正就此而言。宇宙萬物變動不居固是實相，然變易中必有不易者，變易是現象、是所變，不易是本體、是能變，所謂「動靜有常」是也，常就是董仲舒（前176—104）所說「道之大原出於天，天不變，道亦不變」的道，也就是《繫辭》所說的太極。八卦所衍生的千變萬化，終極的目的都不過是爲了顯示這道。《乾鑿度》說：「天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也」。甚至就《繫辭》的「天尊地卑」、「貴賤位」來說明不易，這些富有價値意識的說明，實非眞正之不易。眞正不易者祇有道或太極。

漢以來易的演變，有兩個大的流派，一爲象數，一爲義理。在思想類型上，象數可包括在術數中，最早的易本爲術數，後世透過醫藥、丹道、堪輿、星相，使術數之易在民間有很大的勢力。義理方面，不論儒家或道家，都有分屬此一流派的。

以象數解易，始於兩漢，著名人物有孟喜、京房（前77—37）、鄭玄、荀爽（128—190）、虞翻（164—233）等。孟喜倡卦氣之說，以坎、離、震、兌爲四主卦，每卦六爻，與二十四氣相配。其餘六十卦，每卦六爻，每爻主一日，共三百六十日。此說與曆有關，主旨在以卦之陰陽消息，配合一年之陰陽消長。京房有納甲之說，以八卦與十干相配，據京氏《易傳》卷下說：「分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸；震巽之象配庚辛，坎離之象配戊己，艮兌之象配丙丁。八卦分陰陽，六位配五行，光明四通，俠易立節」。主旨就在以納甲傅會五行，以便占說災異。魏伯陽又用它比附月魄之盈縮，發展成鼎爐修煉之說。虞翻則以納甲解經文。京房又有爻辰之說，以乾六爻自初至上配子寅辰午申戌，坤六爻自初至上配未巳卯丑亥酉。鄭玄小變其說，乾六爻仍從京氏，於坤六爻則値未酉亥丑卯巳。更引申到其六十二卦，凡陽爻所値之

辰視乾，陰爻所値之辰視坤。復配以十二辰之物象及十二次之星象以說易。虞翻又有旁通與之卦(即卦變)之說，據錢竹汀(1728—1804)的了解，所謂旁通是指乾與坤、坎與離、艮與兌、震與巽交相變；之卦則以兩爻交易而得一卦。復以乾坤爲諸卦之宗，以復、臨、泰、大壯、夬爲陽息卦，姤、遯、否、觀、剝爲陰消卦，皆來自乾坤二卦(《潛研堂文集》卷四答問一)。

漢以後，象數易學在宋與清二代都有新的發展。邵雍(1011—1077)是北宋的代表，他的《皇極經世》是一個龐雜的系統，主要企圖是把陰陽消息的自然史與古今治亂的社會史，統合於同一個秩序之中，這個秩序是由元、會、運、世之數來表達的，爲中國的天人之學開出一個新的模式。邵氏的象數易學，與道教的魏伯陽、陳摶雖有傳承的關係，但它的主要觀念和理論基型，仍當溯源於《繫辭》。清初的胡渭(1633—1714)作《易圖明辨》針對宋人託古的圖書(河圖、洛書)之學，一一辨明其來源，頗有廓淸之功。胡氏認爲「聖人畫圖作易，無非發明天地間化育之所自起，與化育流行之妙耳。圖非實有是圖，皆內外體用之象也；卦非實有是卦，皆萬物化生之象也」。他以體卦說爲主，演繹其象數系統，以爲象數系統即所以顯示宇宙萬物生成之理。清中葉的焦循(1763—1820)窮畢生之力研易，成易學三書(《易通釋》、《易圖略》、《易章句》)，據《易通釋》自序，此書經過三十年之久，等到「既學洞淵九容之術，乃以數之比例求易之比例」而寫成的，方法是把經傳中相同或相近的詞、文句集攏，再以旁通、相錯、時行等名目予以會通。他的巧思可謂冠絕古今，也極盡傅會的能事。

《繫辭》以後，首建義理易學的是王弼(226—249)，他批評漢易：「互體不足，遂及卦變，變又不足，推致五行，一失其原，

巧愈彌甚，縱或復値，而無所取，蓋存象忘意之由也。忘象以求意，義斯見矣」(《周易略例·明象》)。漢易最大的特色在「存象忘意」，王弼反其道而行，遂開解易的新途徑，所謂「忘象以求其意」，實即朱熹(1130—1200)所說「捨經而自作文」，這在思想的提昇和發展上，具有更大的意義。因王氏以老莊解易，因此後世有人鄙薄他，以爲罪浮桀、紂。大儒黃梨洲(1610—1695)對王弼易學有比較公正的論斷：「有魏王輔嗣出而注易，得意忘象，得象忘言，日時歲月，五氣相推，悉皆擯落，多所不關，庶幾潦水盡而寒潭清矣。顧論者謂其以老莊解易，試讀其注，簡當而無浮義，何曾籠絡玄旨？故能遠歷於唐，發爲《正義》，其廓清之功，不可沒也」(《象數論序》)。

另一位在義理易學上成一家言的是程頤(1033—1107)，程氏《易傳》在思想史上的影響力雖遠不及王注，但却是宋代新儒家這方面的代表作。《易傳》的特色：「順性命，闡儒理，切人事，明治亂，一以義理爲歸，而略於卜筮象數」(戴君仁：《談易·伊川易傳》)。朱熹對此書的評語是：「伊川見得箇大道理，却將經來合他這道理，不是解《易》」(《語類》卷六十七)。

《四庫提要·易類一》把宋以前的易學分爲兩派六宗：「《易》之爲書，推天道以明人事者也。《左傳》所記諸占，蓋太卜之遺法。漢儒言象數，去古未遠也；一變而爲京(房)、焦(延壽)，入於禨祥；再變而爲陳(摶)、邵(雍)，務窮造化；易遂不切於民用。王弼盡黜象數，說以老莊；一變而胡瑗、程子，始闡明儒理；再變而李光、楊萬里，又參證史事；易遂日啓其論端。此兩派六宗，已互相攻駁」。本此說，可知易學的流變。（韋政通）

參考文獻：(1)容肇祖：《占卜的源流》，見《古史辨》第三冊。
(2)戴君仁：《談易》，1961，臺北，開明書店。

# 明儒學案

「學案」之名，不知始于何時。古來「公案」之詞，指治公事之几案，即公事得一解決之方也。禪宗之公案，以禪理抉擇，蓋亦本此。然則學案乃學術之方案與答案也。黃宗羲（號梨洲，1610—1695）撰《明儒學案》六十二卷，爲有明一代學術思想之薮，亦爲我國學案之始。其精確處，我國學術史無以上之。

學案發凡云：「從來理學之書，前有周海門（汝登，1547—1629）《聖學宗傳》，近有孫鍾元（奇逢，1585—1675）《理學宗傳》。……且各家自有宗旨，而海門主張禪學，擾金銀銅鐵爲一器，是海門一人之宗旨，非各家之宗旨也。鍾元雜收，不復甄別，其批註所及，未必得其要領，而其聞見，亦猶之海門也」。宗羲從學術比較，而未明言周、孫兩書，目的在維護道統，根本上不可與學案同日而語也。宗羲則把明室數百年之學脈，爲之分源別派，使其宗旨歷然。此編以有所授受者，各爲一案。以《崇仁學案》（吳與弼）始，經胡居仁、陳獻章（《白沙學案》），薛瑄（《河東學案》）等而至（《姚江學案》）王陽明（守仁）。此下述王門二十六卷。分浙中王門，江右王門，南中王門，楚中王門，北方王門，粵閩王門，與泰州王門各學案。繼以《甘泉學案》（湛若水）。其特起者，後之學者不甚著名，總列諸儒之案，包括曹端，羅欽順，王廷相，呂坤等。次爲《東林學案》（顧憲成、高攀龍等）。而以《蕺山學

案》(劉宗周)終焉。是編分別宗旨，如燈取影。諸儒有一偏之見，有相反之論，宗羲于其不同處，著眼理會，所謂一本而萬殊也。莫晉重刻《明儒學案序》云：「黃梨洲先生《明儒學案》一書，言行並載，支派各分，擇精語詳，鈎元提要，一代學術源流，瞭如指掌」，非過言也。

《四庫全書總目提要》謂「宗羲生于姚江，欲抑王尊薛則不甘，欲抑薛尊王則不敢。故于薛之徒，陽爲引重，而陰致微詞。于王之徒，外示擊排，而中存調護。……宗羲此書，猶勝國門戶之餘風，非專爲講學設也。然于諸儒源流分合之故，敘述頗詳，猶可考見其得失」(卷五十八，史部，《傳記類》二)。學者又謂此書以《師說》(其師劉宗周之說)居首，以《蕺山(宗周)學案》終。且此學案比別學案長兩倍。又以書之一半歸王門，顯是以王門爲中心。誠如是，則其門戶餘風，與兩宗傳無異矣。然如錢穆所云：此非黃氏偏見或主觀。錢氏云：「因明代理學本來是以陽明爲中心的，恰恰梨洲是這一傳派，他的書當然以陽明學爲中心。既非偏差，而由他寫來，也能勝任。……所以《明儒學案》偏重王學是應該的」(錢穆文下詳)。

至于《師說》，不外宗羲尊重其師。或以其師先已有《有明道統錄》敘述有明一代學術，宗羲不敢掠美耳。且《師說》偏重諸儒品格，而學案則重其人之思想學術。《師說》評陳獻章爲「欲速見小」，學案則謂「有明之學，至白沙始入精微」。「作聖之功，至先生而始明」。其他意見相左者尚多。此可以見宗羲之不肯以一人之意見爲自己之意見。宗周在明代理學史爲最後，則居最後一章，亦理所當然。且學案非以王門爲首，不得謂爲王學首尾相應也。宗周沒後宗羲乃得其遺書，當時書未通行，語錄多選若干，

殊不足怪。

總之宗羲本人之哲學以心爲主，其序曰：「盈天地皆心也」。故有明學術不能不以王門心學爲宗。然序文即繼曰：「變化不測，不能不萬殊」。故宗羲分別源流，不肯以一人之宗旨爲宗旨。所採材料，搜羅甚廣。除少數未能尋獲者，皆從全集纂要鈎玄，不襲前人之舊本也。以學術水準言，誠爲上乘之作。書成于丙辰(1676)之後，康熙三十二年(1693)乃爲之序，相去已十七年矣。

（陳榮捷）

**參考文獻：**(1)羅聯絡：《明儒學案辨微錄》，《建設》，卷十五，六至十二期，1966—1967。卷十六，一至三期，1967。

(2)錢穆：《黃梨洲的明儒學案》，見《中國史學名著》。



# 九　畫

## 胡宏

胡宏(1105—1155)，字仁仲，崇安(現福建建寧縣)人，安國季子。學者稱五峯先生。初見楊時(稱龜山先生，1053—1135)于京師，隨從侯仲良(師聖)于荊門(湖北)。根本上傳其父之學。優游衡山（湖南）二十餘年，玩心神明，不舍晝夜。張栻（號南軒1133—1180）請見，辭以疾。他日謂孫正儒曰，渠好佛。正儒以告栻。栻再求見，師事之。

宏初以蔭補右丞郎。久不調。紹興間(約1145)上書言去人欲，存天理。加兵力，去姦邪。又攻擊王安石(1021—1086)之用己私。高閌(約1132進士)爲國子司業，請宏幸太學。宏以書責其忘仇滅理。其父以游酢(稱廣平先生，1053—1123)之薦，謨交丞相秦檜。宏與兄寅頗不滿意。秦檜當國，貽書寅問宏何不通書，蓋欲用之，宏作書止敍契好而已。人問之，宏曰：「正恐其召，故示之以不可召之端」。宏曾以書秦檜乞主管長沙嶽麓書院，是否即是此書，無從斷定。然其志不外靜養家園，專心學問而已。檜死，宏被召，以疾辭，卒於家。

宏著《皇王大紀》八十卷，所述上起盤古，下迄周末，博採經傳，而附以論斷。殆以內聖外王之學有繼。採摭浩繁，然不免小有出入。其《知言》六卷，則言約而義精。自以爲未足，疾革時猶

有所更定，未脫藁而死，張栻《胡子知言序》述其言曰：「誠成天下之性，性立天下之情，情效天下之動」，而必繼之曰：「心妙性情之德」。又曰：「誠者命之道乎！中者性之道乎！仁者心之道乎」！而必繼之曰：「惟仁者爲能盡性至命」（《知言》，一）。蓋其學以心爲萬物之主宰，爲知天地之理，及使性之所以成。《知言》曰：「心也者，知天地，宰萬物以成性者也」。又云：「天理人欲，同體而異用，同行而異情」（均《朱子文集》，七三，《胡子知言疑義》）。此旨乃胡氏家學精神，蓋謂性無善惡，因心之運用以爲善惡。性爲體，無天理人欲之分。心爲用，因好惡而天理人欲乃異用而異情。《知言》曰：「好惡性也。小人好惡以己，君子好惡以道。察夫此，則天理人欲可知」（同上）。

《知言》不特爲胡宏主要之作，而亦建立湖湘學派之基石。呂祖謙（稱東萊先生，1137—1181）以爲超乎張載（1020—1077）之《正蒙》。然即其徒張栻亦未盡以爲然。其批評最烈者，則爲朱子。朱子與東萊、南軒書札往來討論，成《知言疑義》（《朱子文集》，七三）。朱子云：「《知言》之書，用意精切。但其氣象急迫，終少和平。又數大節目，亦皆差誤。如性無善惡，心爲已發，先知後敬之類，皆失聖賢本指」（《朱子文集》，三五，《答劉子澄》）。朱子於天理人欲，同體異用，同行異情之說，攻擊最力。朱子曰：「某案此章，亦性無善惡之意。……蓋天理莫知其所始，在人則生而有之矣。人欲者，梏於形，雜於氣，狃於習，亂於情，而後有者也。然既有而人莫之辨也，於是乎有同事而異行者焉，有同行而異情者焉，君子不可以不察也。然非有以立乎其本，則二者之幾，微曖萬變。夫孰能別之？今以天理人欲混爲一區，恐未允當」。又云：「既謂之同體，則上面便著人欲二字不得。……當見本體實然

，只一天理，更無人欲。故聖人只說克己復禮，教人實下工夫，去却人欲，便是天理，未嘗教人求識天理于人欲汨沒中也」(《知言疑義》)。東萊南軒略爲胡宏辯護，然大意亦不贊成。黃宗羲(1610—1695)總論之曰:「朱子謂《知言》可疑者，大端有八：性無善惡。心爲已發。仁以用言。心以用盡。不事涵養。先務知識。氣象迫狹。語論過高(《朱子語類》，一〇一)。然會而言之，三端而已。性無善惡，一也。心爲已發，故不得不從用處求盡仁之心也。已發言心，故不得不從用處言仁。三者同條，二也。察識此心，而後操存，三也。其下二句，則不過辭氣之間。愚以爲胡氏主張本然之善，本自無對，便與惡對，蓋不欲將氣質之性，混入義理也。心爲已發，亦自伊川(程頤，1033—1107)初說，有凡言心，皆指已發而言，以其未定者爲定耳。察識此心，而後操存，善觀之，亦與明道（程顥，1032—1085）識仁無異。不善觀之，則不知存養之熟，自識仁體，有朱子之疑，則胡氏之說，未始不相濟也」(《宋元學案》，四二)。錢穆案曰，「這裏是有意作調人。實則湘學胡宏一派在當時，有其獨特之思路。朱熹學術乃由胡宏轉回到程頤。我們可以說，沒有胡宏一番新意見，將轉不出後面朱熹那樣的大系統」(《宋明理學概述》，上册，頁98)。（陳榮捷）

**參考文獻**：(1)《知言》，六卷。
(2)《五峯集》，五卷。
(3)《宋元學案》，卷四十二。

# 是非與賞罰

是非爲價值判斷或價值取向；賞罰是行法的強制力。賞罰由治者所立；是非的判定却是治者與被治者双方所持有的。治者依

其是非判斷設立賞罰。問題是治者與被治者的價值取向有時相同，也有時相背。當二者的價值取向不同時，賞罰的權威性便要接受考驗或挑戰，這時便顯示了政治的危機。所以賞罰能合乎社會的是非標準，才能收到勸善止暴的效果；否則便要失去民心。韓非對這個觀念有很深的認識，而他是受墨子的影響。

墨子在《尚同中篇》說：「若苟上下不同義，上之所賞，則衆之所非……上之所罰，則衆之所譽」。又說：「若苟上下不同義，則賞譽不足以勸善，而刑罰不足以沮(止)暴」。上下不同義，就是治者與被治者的看法不同，是非不同。也就是治者與被治者的價值取向不同。治者依照自己的是非標準定賞罰，沒有考慮到被治者的需要，結果必然是「賞譽不足以勸善，而刑罰不足以沮暴」。賞罰不足以勸善沮暴，政治必然發生危機。

韓非承受墨子的這個思想，他在《八經篇》說：「賞者有誹焉，不足以勸；罰者有譽焉，不足以禁」。韓非認爲賞得誹，罰得譽，甚至賞罰不足以勸禁的原因，主要是「下之所欲，常與上之所以爲治相詭」(《六反》)。這就是政治不免於亂的原因。所以他在《外儲說左下篇》說：「譽所罪，毀所賞，雖堯不治」。

韓非認爲不相容之事不可兩立，他主張「賞譽同軌，非誅俱行」(《八經》)，「譽輔其賞，毀隨其罰」(《五蠹》)。這也就是他在《大體篇》說的：「託是非於賞罰」(《愼子》佚文有此言)。用賞罰來樹立是非的價值標準，是他解決是非與賞罰不一致的辦法。配合他在《問辯篇》的話：「言行而不一軌於法令者，必禁」，可見韓非是把「法」當作人民行爲的規範，和價值的標準。這與他對人性的看法與功利主義有關。　(王讚源)

1475

**參考文獻**：(1)王邦雄：《韓非子的哲學》第四章第二節，東大圖書公司，臺北，1977。
(2)王讚源：《韓非與馬基維利比較研究》第三章第三節「託是非於賞罰」，幼獅月刊社，臺北，1972。

# 重人

重人，或稱重臣，或稱貴重之臣，或稱當塗之人，《韓非子・孤憤篇》整篇討論這個問題。

所謂重人，是指弄權營私，却能得到人君的信任和寵愛的大臣。韓非對重人一詞下過兩次定義：一見《孤憤篇》：「無令而擅為，虧法以利私，耗國以便家，力能得其君，此所謂重人也」。「無令而擅為」就是弄權，也就是韓非說的「執柄獨斷」。「力能得其君」是說重人有本事取得人君的信任和寵愛。另一見《八說篇》：「貴臣者，爵尊而官大也；重臣者，言聽而力多者也」。區別貴臣與重臣的不同。「言聽」表示很得人君的信愛。「力多」表示執掌大權。

重人朋黨比周，欺君漁民，使國家危亡。裁制重人的辦法，韓非認為人君要任用法術之士（知術治能行法之士，能看透重人的陰情，矯正重人的姦行），而且以功績分辨臣下的智行，以參伍術審察臣下的罪過。（王讚源）

# 風化

《莊子・天運篇》云：「夫白鶂（音日，水鳥名）之相視，眸子不運而風化；虫，雄鳴於上風，雌應於下風而風化；類自為雌雄

，故風化」。不少古人誤信鳥類憑視覺，昆虫藉聽覺而受孕化育。「類自爲雌雄」意謂同類的動物任風傳音交配。俗語說得好：「風：馬牛不相及」，牛馬異類，不會風化成孕生殖。然而種類的範圍有彈性或申縮性(flexibility)，獅和虎可交配而生「獅虎」，馬和驢交合生騾(无生殖能力)，馬和斑馬交配而生腿部有斑的馬。牠們在廣義上同類。牛馬却不可能結合以生「牛馬」或「馬牛」。動物的「風化」非化學上與潮解相對的風化現象，亦非人類社會「有傷風化」或「風化區」的倫理道德問題。聞說大陸遲遲不願發掘武則天的墳墓，理由在它在風化。其實武氏曾經傷透風化。在莊子，聽者自動向風而立，讓講者背風而立，舒服一點。前者謙虛居下風，如成語「甘拜下風」，一任後者佔上風。發聲者優越且主動，聞聲者卑微且被動，也許扮演「應聲虫」。道家主張和而不倡，感而後應；《老子》28章云：「知其雄，守其雌」；61 章說：「牝常以靜勝牡」。（王煜）

**參考文獻：**(1)李時珍：《本草綱目》。
(2)王煜：《薛福成之天文、生物、生理知識及其社會、政治、宗教思想述評》(待出版)。

# 封・封戎

依《莊子・齊物論》，古人的智慧分三等：頭等的心智認可渾沌的原始資料，而不認可個體；二等的心智重視個體的存在，而不承認個體的際限；第三等的心智肯定個體的客觀界限，而未醞釀主觀的愛惡是非。此三等級可依次簡稱爲无物階段、有物无封階段、有物有封无是非階段。莊子諷刺今(當時)人的心智墮落

至有物有封有是非的第四階段，特別是儒、墨諸家，同樣以所愛爲是、所惡爲非，由形軀的封畛界域造成主觀的偏執，缺乏客觀的價值標準。倘若要回皈至上的心境，即臻无物階段，須「渾其心」(《老子》49章)，如《莊子・應帝王篇》所載列子覺悟前非時「自以爲未始學而皈，三年不出(摒棄俗務)，爲其妻爨(烹飪)，食(飼)豕如食人(忘貴賤分際)。於事无與親(忘親疏)，彫琢復朴(返朴皈眞)，塊然獨以其形立(外无矯飾、內无巧僞)。紛而封哉，一以是終」。《列子・黃帝篇》說「份然而封戎」，崔譔本亦言「封戎」，且釋爲散亂，即瀾(斕)漫，指心境如赤子之天眞渾沌。宋代林希逸《莊子口義》解云：「如木偶，安有封畛廉隅之多乎」！王夫之《莊子解》謂：「紛者皆封(閉塞・停止)，即攖寧」。　(王煜)

# 封禪

在初民社會裏，帝王和人民都很相信神權，但因國土狹小，交通又不方便，四周又被小國家包圍著，所以他們就不能到遠處去拜神；於是命自己國內的名山大川爲「望」，而山川之祭也叫「望」，各國都有各國的望，而不越界去祭拜。春秋戰國時代，齊魯是文化的中心，泰山是兩國的界山，而且被認爲是天下最高的山，於是想到人間最高的帝王應該到最高的山去祭天上最高的上帝，這個祭就叫「封禪」。「封」是泰山上的祭，亦即在泰山上築(封)土祭天，以報天功。「禪」是泰山下小山的祭，亦即在泰山下的小山上，除地而祭，以報地功。這座小山就是梁父(或作甫)，後來就常以封泰山禪梁父並稱了。但是三代以前並無封禪之事，這是五德終始說流行後，燕齊的方士想出來的。他們都希望受命的天子得到了嘉穀生，鳳凰來，東海得到比目魚，西海得到比翼

鳥等等不召而自至的瑞應，然後依五德說就希望天子改定制度，依封禪說就希望天子到泰山去祭天。秦始皇二十八年（前219）第一次到泰山封禪；後來天下擾攘，高祖定天下後，至文帝景帝都不敢做，到了武帝元封元年（前110）才有第二次的封禪。《史記・封禪書》便是記述封禪的事情。（梁榮茂）

**參考文獻**：⑴司馬遷：《史記・封禪書》，臺北藝文印書館。
⑵顧頡剛：《封禪說》，見《漢代學術史略》第二章。

# 遁天之刑・帝之縣解

《莊子・養生主》有一個寓言：老聃逝世，眞人秦失弔唁時號叫三聲便要離開。老聃門徒問他：「你不是老師的朋友嗎」？秦失表示僅屬方外(世表)之交。那門徒再問：「可以這樣弔唁嗎」？秦失乘機講一番道理：痛哭如喪考妣的必非老聃弟子，因爲對死亡的過度悲傷，就是忘記了生命既由天授，亦須交還給天。(用後世的話說：不能像劉備借荊州)。企圖逃避必然的命運，倍增鄙陋的凡情(「倍情」一作「背情」，指違逆必定的實情)，就是古代通達之士所謂「遁天之刑」(「遁天」之刑非遁「天之刑」，即非逃避「天刑」)—妄想逃避死亡而招致過分哀痛之懲罰。老聃應時而生，順理而死。「安時而處順」(即上文庖丁解牛故事之「依乎天理」及《大宗師》之「安排而去化」)，不反抗自然且必然的命運，不視生死爲得失，哀樂便不能搖撼靈府。古代達人所言「帝之縣解」，意謂擺脫對於生死牽腸掛肚的俗情，由忘懷生死獲得天然的解脫，免除倒懸的精神折磨(後世所說「解倒懸」)。莊周此意甚似希臘伊辟鳩

魯 (Epicurus, 342？—270) 所言：「對於逝去的朋友，讓我們不以哀悼而以沉思表達我們的感情」。伊派強調死亡不可怕，而不強調「忘」。禪宗富道家精神，但是惠能禪師臨終時身邊的門徒都哀泣，似受遁天之刑，儘管他們同信老師快將進入无餘（沒有剩留幾餘的煩惱）涅槃。惟獨神會禪師不哭，特受老師欣賞，似獲帝之懸解。《莊子・列禦寇》亦論遁天之刑，遁天不指强求奢望免於死亡，而指將天然的物性皈功於自己(人爲)的功德。此篇講一精警寓言：鄭國人緩(名而非姓)在裘氏(裘乃儒服)之地讀經三年，思想定型屬儒家，親友及附近居民都受他的教化沾溉潤澤，名叫翟的弟弟被他培養成爲墨家。兄弟諍辯時，父親站在翟方(非純哲學傾向，兼帶鋤强扶弱的情感)。十年後緩積怨(郭象《注》用「感激」)太深，竟自尋短見，顯現於父親夢中，且謂：「使你的兒子翟成爲墨家的人就是我。你何不觀察我的墓塚，那堅勁的秋柏已經結果實了」！緩驕矜於儒學出衆，輕視思想不成家的父親，埋怨他忽略自己教導胞弟的功勞，以致怨毒化爲結子的柏樹(此似英國詩人布萊克 William Blake, 1757—1827 詩「一棵毒樹 A Poison Tree)。作者評論云：「夫造物者之報人也，不報其人而報其人之天。彼故使彼。夫人以己爲有以異於人以賤其親，齊人之井飲者相捽也。故曰今之世皆緩也。自是，有德者以不知(智)也，而況有道者乎！古者謂之遁天之刑」。作者認爲天道賦與翟以墨性，緩僅引發促進此性。如果他本无墨性，別人亦无從啓發教育。(正如以水爲波浪之根據 ground，風爲波浪之生起因 cause；以麥爲麥浪之根據，風爲麥浪之生起因；可說翟之皈屬墨家是以天賦爲根據，兄教爲生起因)。緩將弟弟的成就皈功於己，酷似齊國鑿井者自視爲井主，迎頭痛擊飲此井水而不付錢的旅

客。如无天然的地下泉水，他豈能開井！泉和井是公器而非私產，可憐世人像緩强佔公物。抱德者緩已不矜持教養子弟之功德，何況抱道者！(《天地篇》中「神人」亦超過「德人」)緩違背天道，遂遭自殺方式的刑戮。若用現代心理分析學，可說緩教弟墨學的動機也許不純正，唯恐翟成儒家即掩蓋乃兄聲譽。不論父親傾向墨學，抑或刻意輔助較弱的翟，緩也不應懷恨以殉，其心必患許多情意結(complexes)。此篇作者過度貶抑教育和勞作(如開井)的功德。如教師无功，學生稟賦皆足，那末何須老師？一旦成爲必需，便功不可沒，當然亦不可矜誇。柏拉圖(Plato, 427？—347？)相信人的靈魂在形軀誕生之前早已認識全部理型(Ideas)，教師的功德只在勾起學子「生前的記憶」(anamnesis)。此似莊子，然而多出了宗教意義的靈魂及前生，以及哲學意義的理型。道家貴忘，柏氏卻以教師天職爲使學生不再忘記個體(殊物或鈔本)所參予及嚮往的理型(原本)。畢達哥拉斯(Pythagoras, ？—497 B.C.)學派影響柏氏以死亡爲靈魂之懸解，脫離肉體之監牢；道家齊生死，以身體爲精氣或精神必需的宿舍，非但不貶軀體爲天牢，而且希冀長生久視，「長久」一旦誇張成「无限」就是道教神仙的奇想。 (王煜)

**參考文獻：**(1)王煜：《老莊思想論集》，臺北，聯經，1979。

(2)W. J. Oates, ed, The Stoic and Epicurean Philosophers, New York. The Modern Library, 1957.

(3)W. Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge:

Harvard University Press, 1972.
(4)Piato: Theatetus.

# 神明

《莊子・列禦寇》云：「明者唯〔神〕爲之使，神者徵之。夫明之不勝神也久矣，而愚者恃其所見入於人(皈功於己)，其功外也，不亦悲乎」！明是有心的感覺，神是无心的直覺。所以神優於明。但是《天下》問：「神何由降？明何由出」？郭象《注》似視「神明」爲同義複詞。此篇又云：「古之眞人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下。……不該(賅)不徧(遍)，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容」。神明、天地、萬物、天下都是同實異名，正如天地之美和神明之容。錢穆《莊老通辨》云：「《天下篇》作者，其意蓋似以神屬天，明屬地」。按此篇雖又言「天地並與，神明往與」！然而作者未必將神明依次匹配天地。《老》、《莊》的鬼神、神明、帝諸詞多採象徵意義，不像儒家取字面意義。（王煜）



# 十畫

## 氣

本條所謂氣，非指志氣、養氣、浩然之氣等等之氣，而乃指天地萬物元素之氣。心理之氣，理學與傳統儒家思想無大分別。宇宙之氣，則在理學煥然一新，非《淮南子》等形氣說可比也。周子(周敦頤，1017—1073)《太極圖說》與《通書》均言二氣。然此乃《易經》之陰陽二氣，非存在之本體也。張子(張載，稱橫渠先生，1020—1077)則以氣爲其哲學之基石。彼云：「太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。……天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也，順而不妄。氣之爲物，散入無形，適得吾體；聚爲有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散爲太虛。……氣坱然太虛，升降飛揚，未嘗止息。……氣之聚散于太虛，猶冰凝釋于水。知太虛即氣，則無無。……由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與性有性之名，合性與知覺有心之名。鬼神者，二氣之良能也。……氣本之虛，則湛然無形。感而生，則聚而有象」(均《正蒙·太和篇》)。又云：「神、天德，化、天道，德、其體，道、其用，一于氣而已」(同上，《神化篇》)。又云：「性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言耳」(同上，《誠明篇》)。「凡可狀皆有也，凡有皆象也，凡象皆氣也」(同上，《乾稱篇》)。如是全部哲學，均以氣言

之。近年學者好以張子氣之哲學爲唯物論。然氣之無形爲理、爲神、爲天，皆形上也。聚而有象，形下也。以唯物唯心言張子，皆一面之詞耳。

二程（程顥，稱明道先生，1032—1085；程頤，稱伊川先生，1033—1107）少言氣，然有新義。二程云：「氣，形而下者」（《遺書》，三）。又云：「有形總是氣，無形只是道」（同上，六）。道即理也。此言理爲形上氣爲形下之分。但又云：「氣外無神，神外無氣」（同上，十一），則氣又似形上矣。至明道謂「生之謂性。性即氣，氣即性」（同上，一），與伊川謂「性出于天，才出于氣」（同上，十九），則皆以氣質之性而言，皆形下也。其最新而最有意義者，則爲伊川新生之氣之思想。彼云：「若謂既返之氣，將復爲方伸之氣，必資于此，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何復資于既斃之形，既返之氣，以爲造化？近取諸身，其開闔往來，見之鼻息。然不必須假吸復入以爲呼。氣則自然生，人氣之生，生于眞元。天之氣亦自生生不窮」（同上，十五）。此生生觀念，與其仁如穀子能生諸德之觀念同。然其如何爲氣及氣與理之關係，則待朱子而後有所分辨。朱子言氣，均與理言，故于「理氣」條詳之。

象山（陸九淵，1139—1193）不言氣。陽明（王守仁，1472—1529）亦少言。只云「性善之端，須在氣上始見得」（《傳習錄》中），與「夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣」（同上，中）而已。其謂「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動于氣，即無善無惡，是謂至善」（同上，卷上），則言志氣之氣，外陰陽之氣也。以故王門諸子，不言宇宙原理之氣。王門以外，陳獻章（1428—1500）以「天地間一氣而已」（《白沙子全集》

一，《雲瀆記》)。明儒如羅欽順、王廷相、呂坤，則趨于唯氣之論。羅氏(1465—1547)曰：「通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已，積微而著，由著而微；爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不見亂」(《困知記》，一)。王廷相(1474—1544)曰：「天地之先，元氣而已。元氣之上無物，故元氣爲道之本」(《雅述》上)。又云:「有形亦是氣，無形亦是氣，道寓其中矣。有形、生氣也，無形、元氣也、元氣無息，故道亦無息。是故，無形者、道之柢也；有形者，道之體也」。又云：「天內外皆氣，地中亦氣，物虛實皆氣。通極上下造化之實體也」(俱《愼言》，一，《道體》)。唐鶴徵(1538—1619)云：「知天地之間只有一氣，則知乾元之生生，皆是此氣。知乾元之生生皆是此氣，而後可以言性矣」(《桃溪劄記》載《明儒學案》，二六)。王時槐(1522—1605)曰：「彼蓋不知盈宇宙間一氣也。即使天地混沌，人物消盡，只一空虛，亦屬氣耳。此至眞之氣，本無終始」(《與賀汝定書》見《明儒學案》，二十)。呂坤(1536—1618)亦曰：「混沌還成闢闔，主宰者何？元氣是已。元氣亘萬億歲年，終不磨滅，是形化氣化之祖也」。又云：「天地萬物，只是一氣聚散，更無別箇。形者，氣所附以爲凝結。氣者，形所托以爲運動。無氣則形不存，無形則氣不住」(俱《呻吟語》，四，《天地》)。劉宗周(1578—1645)曰：「氣聚而有形，形載而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性焉。于是有仁義禮智之名」(《劉子全書》，七，《三原》)。又曰：「意者，心之中氣。志者，心之根氣」(同上，九，《答史孝復》)。又云：「蓋有心而後有性，有氣而後有道」(同上，十三，《會語》)。又云：「人

心，一氣而已矣」(同上，十二，《語錄》)。

及至清儒，則黃宗羲(1610—1695)之《太極圖講義》首句即云：「通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也」(載《明儒學案》，卷十二，《濂溪學案》下)。其《明儒學案序》首句則曰：「盈天地皆心也」。則心亦氣矣。王夫之(1619—1692)云：「陰陽二氣充滿太虛，此外更無他物，亦無間隙。天之象，地之形，皆其所範圍也。散入無形而適得氣之體，聚為有形而不失氣之常」(《張子正蒙注・太和篇》)。此即張子「氣之為物，散入無形，適得吾體。聚為有象，不失吾常」之重述，亦其本人哲學之主要也。戴震(1724—1777)則以「道，猶行。氣化流行，生生不息，是故謂之道」(《孟子字義疏證》，十六，「天道」條)。「其五行之氣，人物咸稟受于此」(同上，十七)。「人之血氣心知，原于天地之化者也」(同上，二八，「性」字條)。此以氣為道，而道貫形上形下，故氣亦包括形上形下也。

陳獻章、劉宗周、黃宗羲等之氣，決不能以唯物論。其宇宙之本體為心，心之運用，則為氣爾。即其他宋明清儒之氣，亦每合形上形下而言，理寓于氣，與西洋唯物，不可同日而語也。

(陳榮捷)

**參考文獻**：韋政通：《中國哲學辭典》，「氣」字條，頁498—503。

# 氣質之性

門人問氣質之說，始于何人，朱子曰：「此起于張(張載，1020—1077)程(程顥，1032—1085，程頤，1033—1107)。某以為極有功于聖門，有補于後學，讀之使人深有感于張程，前此未

曾有人說到此」(《朱子語類》，四)。張子之說，出于《正蒙·誠明篇》，其言曰：「形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性焉」。明道(程顥)云：「人生氣稟，理有善惡」(《遺書》，一)。其弟伊川(頤)亦云：「性無不善，而有不善者才也。……才稟于氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚」(同上，十八)。又云：「氣有善不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳」(同上，二一下)。

張、程之言，本甚簡單。朱子非謂張、程以前無氣稟之說，特謂二子直言之而力言之耳。伊川謂孔子之「性相近也」與告子之「生之謂性」皆指氣質之性(同上，十八)，故二程云：「論性不論氣不備，論氣不論性不明，二之則不是」(同上，六)。朱子伸釋之曰：「性便是合當做底職事。……氣質便是官人所習尙。既有天命，須是有此氣，方能承當得此理。若無此氣，則此理如何頓放？天命之性，本未嘗偏。但氣質所稟，却有偏處。氣有昏明厚薄之不同。……且如言光，必有鏡，然後有光，必有水，然後有光，光便是性，鏡水便是氣質。若無光與水，則光亦散矣。……孟子之說，盡是說性善。至有不善，說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此，却似論性不論氣，有些不備。却得程氏說出氣質來接一接，便接得有首尾，一齊圓備了。……如退之(韓愈，768—824，《韓昌黎全集》，十一，《原性篇》)說三品等，皆是論氣質之性。說得儘好，只是不合不說破箇氣質之性，却只是做性說時，便不可。……若荀(荀子，《性惡篇》)揚(揚雄，前53—18，《法言》，三)則是論氣而不論性，故不明」(《朱子語類》，四)。朱子又曰：「性只是理，氣質之性，亦只是這裏出」。「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之」。「才

說着氣，便自有寒有熱，有香有臭」。「孟子是剔出而言性之本，伊川是兼氣質而言」(均《語類》，四)。

朱子討論氣質，《文集》多而詳盡，其要語有云:「氣質是陰陽五行所爲，性即太極之全體。但論氣質之性，則此全體墮在氣質之中耳，非別有一性也」(六一，《答嚴時亨》)。又云:「天之生物，其理固無差別。但人物所稟于形氣不同，故其心有明暗之殊，而性有全不全之異耳。……氣質之性，只是此性墮在氣質之中，故隨氣質而自爲一性，正周子所謂各一其性者(周敦頤，1017—1073，《太極圖說》)。向使原無本然之性，則此氣質之性又從何處得來耶」(五八《答徐子融》)？朱子氣質之說，大底如此。

此氣質既非本性，則吾人必須反本。此即變化氣質之敎。橫渠張子有言:「爲學大益，在自能變化氣質」(張子全書，十二，《語錄》，中)。伊川亦云:「學至氣質變，方是有功」(《遺書》，十八)。朱子則謂「人之爲學，却是要變化氣稟。然極難變化。……要力去用功克治，裁其勝而歸于中乃可」(《語類》，四)。此即張子所謂「德不勝氣，性命于氣。德勝其氣，性命于德。窮理盡性，則性天德，命天理。氣之不可變者，獨死生脩夭而已」(《正蒙·誠明篇》)。朱子述之云:「有學問之功，則性命于德。不能學問，然後性命惟其氣稟耳」(《語類》，九八)。或問氣質之偏如何救得？朱子答曰:「只是看教大底道理分明，偏處自見得」(同上，八)。此即張子以德勝氣之意。然朱子又曰:「橫渠云:『所不可變者，惟壽夭耳』。要之此亦可變，但大概如此」(同上)。如是朱子又進一步矣。象山(陸九淵，1139—1193)與朱子思想每相背，然亦云「學能變化氣質」(《象山全集》，三五)。

後儒反對程、朱，每曲解其氣質之說，尤以顏元(1635—1704)

、戴震(1723—1777)爲最。顏氏《存性篇》首節標題爲「駁氣質性惡」，即等氣質于性惡，曰：「烏得謂理純一善而氣質偏有惡哉」？然朱子云氣質偏則惡，得其正則善，所謂「歸于中」，非謂氣質必惡也。且顏氏謂「其視之也則情之善，其視之詳略遠近，則才之強弱，皆不可以惡言。……惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視而惡始名焉」。此不外以才代氣質，正如伊川所云：「而有不善者，才也」。顏元續云：「然其爲之引動者，性之咎乎？氣質之咎乎？若歸咎于氣質，是必無此目而後可全目之性矣」。下文「明明德」又云：「使氣質皆如其天則之正，一切邪色淫聲，自不得引蔽，又何習于惡」？此正張、程與朱子變化氣質之說。顏氏只不願以氣質爲惡，無需變化，其惡者，只引蔽習染而已。然引蔽習染亦要變化。顏氏謂性情才皆善，與後日惡之所從來判然。畢竟惡從何而來，顏氏無說。

戴震評氣質之說，與顏元同。亦以宋儒以不善歸氣稟爲非(《孟子字義疏證》，二九)。「分別性與習，然後有不善，而不可以不善歸性」(二三)。蓋東原(戴震)以血氣心知皆性(二〇)。「凡血氣之屬，皆有精爽，而人之精爽可進于神明」(二二)。「孟子所謂性，所謂才，皆言乎氣稟而已矣」(二九)。因此性善亦即氣稟之善。然「人生而後有欲，有情，有知，三者，血氣心知之自然也。……欲之失爲私，私則貪邪隨之矣。情之失爲偏，偏則乖戾隨之矣。知之失爲蔽，蔽則差謬隨之矣」(三十)。至于私與偏與蔽從何而來，戴氏無說，只云是習。習從何來，戴氏亦無說。其去之之法，在乎「無失」(三三)，此亦與朱子所謂「歸于中」無異。氣質之說，固未可破也。(陳榮捷)

**參考文獻：**(1)牟宗三：《心體與性體》，第二册，頁308—328，《氣案篇》。
(2)錢穆：《朱子新學案》，第一册，頁441—479，《朱子論性》。
(3)唐君毅：《中國哲學原論・原性篇》，頁498—504，《顏習齋之即氣質與習言性》及《戴東原以血氣心知言性》。
(4)韋政通：《中國哲學辭典》，「氣質之性」條，頁534—541。
(5)Wing-tsit Chan, "The Neo-Confucian Solution of the Problem of Evil," 中央研究院歷史語言研究所集刊，第二十八本，慶祝胡適先生六十五歲論文集，頁773—792，臺北，1957。

# 格物

《書經・舜典》云：「格于文祖」。又《益稷篇》云：「祖考來格」。註疏均訓「格」為「至」，謂來臨之意，並無哲學意味。《大學》經文「致知在格物」，鄭玄(127—200)註「格，來也。物猶事也。其知于善深，則來善物。其知于惡深，則來惡物。言事像人所好來也」。此仍是以人事為言。至程頤(稱伊川先生，1033—1107)然後應用之于知識論。彼云：「格，至也。窮理而至于物，則物理盡」(《遺書》，二上)。「格猶窮也，物猶理也」(同上，二五)。以格物為窮理，全是新義，理無不在，故格物不拘格性中物抑性外物。「凡眼前無非是物，物皆有理」(同上，十九)。「格物亦須積累

涵養」(同上，十五)。

朱子曾擧程子格物致知九條如下：(1)又有問進修之術何先者。程子曰：「莫先于正心誠意。然欲誠意必先致知。而欲致知又在格物。致，盡也。格，至也。凡有一物，必有一理，窮而至之，所謂格物者也。然而格物亦非一端，如或講書講明道義，或論古今人物而別其是非，或應接事物而處其當否，皆窮理也」。問曰：「格物者，必物物而格之耶？將止格一物而萬理皆通耶」？曰：「一物格而萬理皆通，雖顏子亦未至此。惟今日格一物焉，明日又格一物焉，積習既多，然後脫然有貫通處耳」(《遺書》，十八)。(2)又曰：「自一身之中，以至萬物之理，理會得多，自當豁然有箇覺處」(同上，十七)。(3)又曰：「窮理者，非謂必盡窮天下之理。又非謂止窮得一理便到。但積累多後，自當脫然有悟處」(同上，二上)。(4)又曰：「格物非盡窮天下之物，但于一事上窮盡，其他可以類推。……千蹊萬徑，皆可適國。……」(同上，十五)。(5)又曰：「物必有理，皆所當窮。若天地之所以高深，鬼神之所以幽顯是也。……」(同上)。(6)又曰：「如欲爲孝，則當知所以爲孝之道，如何而爲奉養之宜，如何而爲溫凊之節，莫不窮究，然後能之。非獨守夫孝之一字而可得也」(同上，十八)。(7)或問觀物察己者，豈因見物而反求諸己乎？曰：「不必然也，物我一理，纔明彼，卽曉此，此合內外之道也。……」(同上)。(8)又曰：「致知之要，當知至善之所在，如父止于慈，子止于孝之類。……」(同上，七)。(9)又曰：「格物莫若察之于身，其得之尤切」。朱子云：「此九條皆言格物致知所當用力之地與其次第工程也」。又續擧程子之說如下：(1)又曰：「格物窮理，但立誠意以格之，其遲速則在乎人之明暗耳」(同上，二二上)。(2)又曰：「入道莫如

敬，未有能致知而不在敬者」(同上，三)。(3)又曰：「涵養須用敬，進學則在致知」(同上，十八)。(4)又曰：「致知在乎所養，養知莫過于寡欲」(《外書》，二)。(5)又曰：「格物者，適道之始。思欲格物，則固已近道矣。何也？以收其心而不放也」(《遺書》，二五)。朱子云：「此五條者，又言涵養本原之功，所以爲格物致知之本者也」(《大學或問》，第五章)。

朱子于程子之說，全然贊同。謂「程先生言語氣象自活，與衆人不同」(《語類》，十八)。只對若一事上窮不得，且別窮一事之說，有所不安。爲之婉言曰：「若謂窮一事不得，便掉了。別窮一事，又輕忽了，也不得。程子爲見學者有恁地底，不得已說此話」(同上)。他日又曰：「這一件理會未透，又理會第二件。第二件理會未得，又理會第三件。恁地，終身不長進」(同上)。實際上與程說無抵觸。事有難窮，在人之輕忽謹愼而已。

朱子于程門與其他諸儒之說，則不同意。《語類》十八載「《或問》中近世大儒格物致知之說。曰：格，猶扞也，禦也。能扞禦外物而後能知至道(溫公)。必窮物之理同出于一，爲格物(呂與叔)。窮理，只是尋箇是處(上蔡)。天下之物，不可勝窮。然皆備于我，而非從外得(龜山)。今日格一件，明日格一件，爲非程子之言(和靖)。物物致察，宛轉歸己(胡文定)。即事即物，不厭不棄，而身親格之(五峯)」。《大學或問》敍述與評論諸家甚詳(第五章)。溫公即司馬光(1019—1086)，嘗著《致知在格物論》(《溫國文正公文集》，十三)。朱子駁之曰：「物之與道，固未始相離也。今日禦外物而後可以知至道，則是絕父子而後可以知孝慈，離君臣而後可以知仁敬也。是安有此哉」(《大學或問》)？其評呂與叔(名大臨，1046—1092)曰：「呂與叔謂凡物皆出于一，又格

箇甚麼？固是出于一，只緣散了千岐萬徑，今日窮理，所以要收拾歸一」。其評上蔡(謝良佐，1050—1103)，則云：「上蔡說窮理只尋箇是處，以恕爲本。窮理，自是我不曉這道理，所以要窮，如何說得恕字」？又曰：「恕乃求仁之方。……恕則在窮理之後」。朱子以和靖(尹焞，1071—1142)謂非程子之言，乃彼「不曾得聞，或是其心不以爲然」耳。又謂「龜山(楊時，1053—1135)說只反身而誠，便天地萬物之理在我。胡文定(胡安國，1074—1138)却言物物致察，宛轉歸己。見雲雷，知經綸；見山下出泉，知果行之類。惟伊川言不可只窮一理，亦不能徧窮天下萬物之理。某謂須有先後緩急，久之亦要窮盡」(均《語類》十八)。獨于五峯(胡宏，1105—1155)即事即物而親格之說爲「得致字向裏之意。而其曰：『格之之道，必立志以定其本，居敬以持其志。志立乎事物之表，敬行乎事物之內，而知乃可精者』。又有以合乎所謂未有致知而不在敬者之指。但其語意頗傷急迫，旣不能盡其全體規模之大，又無以見其從容潛玩，積久貫通之功耳」(《大學或問》)。

朱子對于格物之說，最大創作者爲其爲《大學傳》之五章補傳，此爲後人言格物者所重視，亦爲後人所爭論。朱子謂「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。……以求至乎其極。至于用力之久，而一旦豁然貫通焉」。于此格物在儒家思想地位，頓加重要。而格物又在誠意之前，遂使以後王陽明(王守仁，1472—1529)與之正面對抗。以格物思想本身而論，實皆程子之說，故朱子謂「閒嘗竊取程子之意」也。然此非一時之感，而乃經數十年之考慮參詳以得之也。朱子《答江德功書》云：「格物之說，程子論之詳矣。而其所謂格至也，格物而至于物，則物理盡者，意句俱到，不可移易。熹之謬說，實本其意。然亦非苟同

之也。蓋自十五六時，知讀是書(《大學》)而不曉格物之義。往來于心，餘三十年。近歲就實用功處求之，而參以他經傳記，內外本末，反復證驗，乃知此說之的當，恐未易以一朝卒然立說破也」(《文集》，四四)。

朱子未嘗不知「格」字各有訓釋不同。彼云訓「格」爲「正」，「如今人言合格，是將此一物格其不正者」。訓「格」爲「扞」，「如格鬪之格是也」(俱《語類》，七九)。惟其本人堅持程子「格」乃「至」之義。其註《大學》「格物」曰：「格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也」(《大學章句》)。又云：「格，盡也，須是窮盡事物之理。若是窮得三兩分，便未是格物。須是窮盡，得到十分，方是格物」。然朱子不大歡喜談窮理。彼謂「大學不說窮理，只說箇格物，便是要人在事物上理會，如此方見得實體。所謂實體，非就事物上見不得」。「窮理二字，不若格物之爲切，便就事物上窮格」。「蓋言理，則無可捉摸，物有時而離。言物，則理自在，自是離不得」。至于格物之方，朱子于程子亦有所補。彼云：「格是到那般所在，也有事至時格底，也有事未至時格底」。「格物者，如言性，則當推其如何謂之性。如言心，則當推其如何謂之心。只此便是格物」。「格物二字最好。物，謂事物也。須窮極事物之理到盡處，便有一箇是，一箇非」。「但隨事遇物，皆一一去窮極」。「格物，須是從切己處理會去。待自家已定疊，然後漸漸推出，這便是能格物」。「而今只就事物上格去。如讀書，便就文字上格。聽人說話，便就說話上格。接物，便就接物上格」(均《語類》十五)。切勿先就吾心之發見理會，蓋如此則安排也。《大學或問》論第五章之格物致知條目曰：「若其用力之方，則或考之事爲之著，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講

論之際。……皆有以究其義理精微之所極」。

朱子于格物致知，最分清楚。「格物，是逐物格將去。致知，則推得漸廣」。「格物，是物物上窮其至理。致知，是吾心無不知。格物是零細說，致知是全體說」。「格物，以理言也。致知，以心言也」。「致知是自我而言，格物是就物而言」(均同上)。又云：「致知格物，只是一事；非是今日格物，明日又致知」(同上，一二〇)。

象山(陸九淵，1139—1193)以心即理，當然不許即物窮理之說。彼雖說「欲明明德于天下，是入《大學》標的。格物致知，是下手處。《中庸》言博學審問謹思明辨是格物之方」(《象山全集》，三四)，又謂格物乃「研究物理」(同上，三五)，但所謂理，乃吾心之理。故彼謂研究萬物云：「萬物皆備于我。只要明理」(同上)。即謂明心也。「且如人主在上，便可就他身上理會，何必別言格物」(同上，三四)。彼云：「格物者，格此者也，伏羲仰象俯法，亦先於此盡力焉耳。不然，所謂格物，末而已矣」(同上，三五)。門人問朱子曰：「陸先生不取伊川格物之說。若以為隨事討論，則精神易弊，不若但求之心，心明則無所不照。其說亦似省力」。朱子答云：「不去隨事討論，後聽他胡做，話便信口說，脚便信步行。冥冥地去，都不管他」(《語類》，十八)。朱子《答陳齊仲書》云：「格物之論，伊川意雖謂眼前無非是物，然其格之也，亦須有緩急先後之序，豈遽以為存心于一草木器用之間，而忽然懸悟也哉」(《文集》，三九)？又《答江德功書》云：「若但以格物為法度之稱，而欲執之以齊天下之物，則理既未窮，知既未至，不知如何為法而執之？且但守此一定之法，則亦無復節節推窮，以究其極之功矣」(同上，四四)。此雖針對講友而言，然亦可以評陸氏也。

陸氏爲江西學派。同時稱盛者爲湘湖學派張南軒(張栻，1133—1180)，乃朱子好友。其格物之說，與程、朱大同小異，惟重用敬。故曰:「格物有道，其唯敬乎！是以古人之教，有小學，有大學。自洒掃應對而上，使之循循而進，而所謂格物致知者，可以由是而施焉。故格物者，乃大學之始也」(《南軒先生文集》，二六，答江文權)。

陽明(王守仁，1472—1529)極端反對朱子之補傳與以物格而後意誠。彼云:「格物，如孟子大人格君心之格，是去其心之不正，以全其本體之正」。又云：「格者，正也。正其不正，以歸于正也」(《傳習錄》上)。其評程、朱等云：「先儒解格物爲格天下之物，天下之物如何格得？且(程子)謂一草一木，亦皆有理。今如何去格？縱格得草木來，如何反來誠得自家意？我解格字作正字義，物字作事字義」(同上，卷下)。門人問格物之說，何以朱子有所未審？答曰：「文公(朱子)…… 一向只就考索著述上用功。若先切己自修，自然不暇及此，……文公早歲便著許多書，晚年方悔，是倒做了」(同上，卷上)。此是其《朱子晚年定論》之說。其實朱子格物之說，始終未改也。彼評朱子《大學新本》以格物先誠意，曰：「若以誠意爲主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落。即爲善去惡，無非是誠意的事。如《新本》先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無着落處」(同上)。又以朱子即物窮理爲「是以吾心而求理于事事物物之中，析心與理而爲二矣」(同上，卷中)。又謂即物窮理爲「務外而遺內」(同上，卷中)。其本人則以「格物即愼獨，即戒懼」(同上，卷下)，即「必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私」。蓋「隨時隨地致其良知，即是格物」(均同上，卷中)。其天泉證道四句之教，以「爲善去惡是格物」(同上，卷下)，亦由

「知善知惡是良知」而來，人人有良知，故「童子知長先生長者，……是他能格物，以致敬師長之良知了」(同上)。

陽明與羅欽順(號整菴，1465—1547)辨格物，陽明以朱子格物爲向外，整菴爲朱子辯護而謂陽明向內，曾致書曰：「(執事)從而爲之訓曰：『物者，意之用也。格正也，正其不正以歸于正也』。其爲訓如此，要使之內而不外，以會歸一處」(《困知記》，附錄，五，《與王陽明書》)。陽明復云：「故格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也。誠意者，誠其物之意也。致知者，致其物之知也。此豈有內外彼此之分哉？理一而已」(《傳習錄》中，《答羅整菴少宰書》)。整菴答云：「夫謂格其心……意……知之物。凡其爲物也三。……以執事格物之訓推之，不可通也。……執事又云……『致良心之良知者，致知也。事事物物各得其理者，格物也』。審如所言，則《大學》當云格物在致知，知至而後物格矣」(同上，第二書)。此書未及寄，而陽明去世矣。

陽明又與湛甘泉(湛若水，1466—1560)辯格物。甘泉以「格物者，即至其理也。意心身于家國天下，隨處體認天理也」(《甘泉先生文錄》，十八，《寄陳惟浚》)。陽明以此爲求之于外。甘泉《答陽明王都憲論格物》書，謂陽明之說不可信者四，而其本人之說有可采者五。陽明訓格物爲正念頭，而念頭之正否，亦未可據，即其一也。並云：「體認天理云者，兼知行合內外言之也。天理無內外也」(同上，十八)。陽明以「隨處體認天理，是眞實不誑語。……修齊治平，總是格物。但欲如此節節分疏，亦覺說話太多耳」(《王文成公全書》，五，《答甘泉》)。

陽明弟子王艮(號心齋，1483—1541)有所謂淮南格物說。王

艮，泰州人。泰州在淮南也。其解良知與陽明同，惟重實踐力行，故謂「身與天下國家一物也。惟一物而有本末之謂格。絜，度也。絜度于本末之間而知本亂而末治者否矣，此格物也。物格，知本也。知本，知之至也。故曰：『自天子以至于庶人，壹是皆以修身爲本』也。修身，立本也。立本，安身也」(《王心齋全集》，三)。又曰：「格如格式之格，即絜矩之謂。吾身是個矩，天下國家是箇方，絜矩則知方之不正，由于矩之不正也」(同上)。

孫奇逢(1585—1675)思有以調停朱、王，著《格物論》。大意云：「天下古今，只有此一物。千聖萬賢，止有此一格。本無同異。緣朱子補傳，陽明復古本，遂成聚訟。……朱子當日之意，以理有未明，則知有未盡。若偏以窮理屬知也。故陽明云……『格，正也，物之得其正，而理始極其明』。此于朱子之說，亦兩相成而非兩相背。……紫陽(朱子)窮理說的渾成，陽明正物說的直截。總謂有物必有則，窮理，窮其所謂則也；正物，正其所謂則也。……是合天下國家身心意志以爲物，不離平治修齊誠正以爲格。朱子恐後人不守格物之說，徒事幽渺恍惚之論，旣補其傳，又于《或問》發明之。陽明正恐學者以紫陽格物爲偏于知也，謂致知在事上格。又曰：『去心之不正，以全其本體之正』。道爲天下公共之道，學爲天下公共之學。紫陽與陽明，其實何嘗相背？百餘年聚訟，訟愈多而旨愈晦矣」(《夏峯先生集》，八)。李顒(稱二曲先生，1627—1705)亦事調停。其論格物曰：「格物二字，諸說紛紛，猶若聚訟。吾人生于其後，不妨就資之所近取益，不必屋上起屋，再添葛藤」(《李二曲全集》，五，《錫山要語》)。顏元(1635—1724)與李塨(1659—1733)重實習，故顏氏之言曰：「蓋三物之六德，其發見爲六行，而實事爲六藝。……所謂格物也」(戴望

，1837—1873，《顏氏學記》，卷三)。李氏曰：「謂學外復有物者，非纖細則空虛也。謂學習外復有格物者，非氾濫即冥寂也」(同上，卷四)。戴震(字東原，1723—1777)論格物曰：「格之云者，于物情有得而無失，思之貫通，不遺毫末。夫然後在己則不惑，施及天下國家則無憾，此之謂致其知」(《原善》，下)。胡適評之曰：「東原竟不妨武斷地下定義，竟不舉訓詁上的根據了。此是他的例外，亦正是他的偉大處」(《戴東原的哲學・原善》，頁28)。此似訓格爲正，然重物情，又似近朱，豈東原亦無意中調停耶？胡適謂「直到二十多年前康有爲的《長興學記》裏還爭論『格物』兩個字究竟怎樣解說呢」。彼以宋儒之格物說，「究竟可算得是含有一點歸納的精神。……的確含有科學的基礎」。彼以朱子嘗見高山有螺蚌殼而知高山昔日爲水爲頗能實行格物。然以科學工具器械不足，當時又無科學應用之需要，而宋儒又不講實用並無純粹愛眞理之態度，結果格物竟無科學之發明(《胡適文集》第一集，卷二，頁385—387，《清代學者的治學方法》)。此是公論。

(陳榮捷)

**參考文獻**：(1)《古今圖書集成・理氣彙編・學行典・致知部》，卷八九至九十。

(2)唐君毅：《中國哲學原論》，上册，第九章，《原致知格物上》，第十章，《原致知格物下》，五十五年(1966)，香港，人生出版社。

(3)鄧濂濤：《格物致知的探討》，《孔孟學報》，第二十四期，頁119—153，1972，9月。

# 鬼神

陳淳(1153—1217)《性理字義》謂鬼神應有四種看法。一爲鬼神本意，即鬼神是陰陽伸屈之意。二爲在人氣之伸者爲神，屈者爲鬼，生者氣之伸，死者氣之屈，子孫祖宗同屬一氣，故可祭祀以誠感通。三爲淫祀，即非其鬼而祭之。四爲妖怪。其實三四同一項，在人當祀不當祀耳。自漢以來，第二三四項成爲儒家主論。第一項則宋代理學家之新義，始創之者，乃張載(橫渠，1020—1077)也。

張子云：「鬼神者二氣之良能也。……天道不窮，寒暑也。衆動不窮，屈伸也。鬼神之實，不越二端而已矣」(《正蒙，太和篇》)。又云：「鬼神往來屈伸之義」(《天道篇》)。此義甚顯，但張子未嘗申釋也。其後伊川(程頤，1033—1107)云：「天地者，道也。鬼神者，造化之迹也」(《易傳》一)。程氏兄弟亦如張子云：「鬼是往而不反之義」(《遺書》，六)。然何以爲迹，程氏亦無解釋。至朱子始解釋詳盡。朱子云：「氣之方來皆屬陽，是神。氣之反皆屬陰，是鬼。日自午以前是神，午以後是鬼。月自初三以後是神，十六以後是鬼。……草木方發生來是神，彫殘衰落是鬼。人自少至壯是神，衰老是鬼。鼻息呼是神，吸是鬼。……魄屬鬼，氣屬神。如析木煙出是神，滋潤底性是魄。人之語言動作是氣，屬神，精血是魄，屬鬼。發用處皆屬陽，是神，氣定處皆屬陰，是魄。知識處是神，記事處是魄」(《語類》，六三)。又云：「來者爲神，往者爲鬼。譬如一身，生者爲神，死者爲鬼，皆一氣耳」(同上)。又總括言之云：「始終死生，是以循環言。精氣鬼神，是以聚散言。其實不過陰陽兩端而已」(《語類》，七四)。

何以謂之良能？朱子云：「是說往來屈伸，乃理之自然，非有安排布置，故曰良能也」（《語類》，六三）。何謂造化之迹？門人問：「此莫是造化不可見，唯于其氣之屈伸往來而見之，故曰迹」。朱子答曰：「只是如此」（《語類》，六三）。朱子云：「如日月星辰風雷，皆造化之迹。天地之間，只是此一氣耳」（同上）。換言之，鬼神非迹，乃造化之迹也。此造化乃天之功用。朱子云：「夫天專言之則道也。分而言之，以形體謂之天，以主宰謂之帝，以功用謂之鬼，以妙用謂之神」（《語類》，六八）。至于張、程兩說之比較，則朱子曰：「伊川謂鬼神者造化之迹，却不如橫渠所謂二氣之良能。程子之說固好，但只渾淪在這裏。張子之說，分明便見有箇陰陽在」（《語類》，六三）。

以上均以理言鬼神，爲理學一新局面，前此所未有也。朱子云：「鬼神固是以理言，然亦不可謂無氣。所以先王祭祀，以類求之」（《語類》，一九）。又云：「自天氣言之，只是一箇氣。自一身言之，我之氣，即祖先之氣。亦只是一箇氣，所以才感必應」（《語類》，三）。故祭祀必以誠。此是《中庸》《禮記・祭義》以降一貫之論，宋儒皆承受之。至妖怪之神，則宋儒皆持疑怪態度。張子謂鬼以無形而移變有形之物，不足信。蓋鬼不能兼天人之能也（《性理拾遺》）。二程云古之談鬼神者皆未曾見，假使實所聞見，亦未足信（《遺書》，二下）。其疑懼者只是自疑。若能燭理，則知所懼者妄矣（《遺書》，十八）。朱子亦云世俗所謂物怪神姦之說，八分是胡說。然二分亦有此理，如暴病卒死，其氣未盡，故可憑依。此不是正理（《語類》，六三），而是伊川所謂別是一理也（《語類》，三）。無論如何，鬼神事自是第二著。且就日用緊要處做工夫。此又是孔子以來未能事人焉能事鬼之遺訓也。

明淸儒者對于張、程、朱子之說，雖口口稱讚，然其側重總在祭祀祖宗上。此亦儒學倫理傳統所關。張伯行(1651—1725)注張子二氣之良能云：「此語極精，上下千古未曾有人道得。蓋神氣不專屬氣，比二氣又精，故曰二氣之良能。《中庸》云：『視之而弗見，聽之而弗聞』。此由理上見之。又曰：『體物而不可遺』。此便落在氣分上見之。……伊川只得鬼神後半截事，止在天地功用上見之。橫渠則直究其性情，合理與氣而爲言也」。伯行之註眞能達出張子理學之精義，然彼本人于鬼神之理之詮釋，究乏興趣。故其《續近思錄》採集朱子之言，竟不依朱子《近思錄·道體篇》採入「鬼神」條。《性理大全》雖有鬼神一章，採用張子，程子，朱子，張栻(南軒，1133—1180)，眞德秀(1178—1235)，魏了翁(1178—1237)等人鬼神即陰陽二氣之語，然大部份仍是祭祀有人格之鬼神。李光地(1642—1718)等所編之《性理精義》，以《性理大全》爲藍本，而鬼神一目竟全刪去。其凡例云：「鬼神之事，夫子所罕言，非學者之切務也。故鬼神之目，亦且闕如」。則是淸儒對于鬼神之以理解釋，幾全無印像矣。即理學思想家如王夫之(1619—1692)，其注張子二氣之良能，雖云陰陽相感聚而生人物者爲神，復散而合于絪緼者爲鬼。然其一篇之論，以生死言與人與人之相感，則其心目中不免以人格鬼神爲主。顧炎武(1613—1682)富有批判精神。然其《日知錄》「鬼神」條引張子、程子之語後，亦以祭祀之鬼神爲結論，附註引錢大昕(1728—1804)《十駕齋養新錄》謂「橫渠張氏以鬼神爲二氣之良能，古人無此義。二氣者陰陽也，陰陽自能消長，豈假鬼神司之」？錢氏所謂鬼神，畢竟爲有人格之鬼神。彼可謂不善讀張子矣。近人馮友蘭著《新理學》，自云上承宋明之理學一派，然其論太極陰陽不以鬼神爲言。熊十力著《新唯識論》

，其主旨爲宇宙之翕闢。其《乾坤衍》于陰陽之功用更詳，然亦不言鬼神。要之，鬼神在多數思想家中，仍是人格之鬼神。而哲學意味極深之二氣良能與造化之迹，未被重視也。（陳榮捷）

# 耕戰

商鞅倡「農戰」，韓非主「耕戰」。這是法家富國强兵的一種方法。《商君書・農戰篇》說：「國之所以興者，農戰也」。「壹之農，然後國家可富，而民力可摶也」。《韓非子・心度篇》說：「能趨力於地者富，能趨力於敵者强」。《五蠹篇》說：「富國以農，距敵恃卒」。

「耕戰」是法家兵民合一的政策。平時「丈夫盡於耕農，婦人力於織紝」(《難二》)，全民皆農，增加生產。一旦戰事發生，便把農民編入戰鬥行列，使全國皆兵。所以韓非說：「無事則國富，有事則兵强」(《五蠹》)。「有難則用其死，安平則用其力」(《六反》)。全國成年人都是生產和戰鬥團體中的一員。

法家這種政策，是以富貴爲誘餌，借賞罰的强制力以「急耕」、「厲戰」，發揮全民的力量，圖謀國家富强。韓非《五蠹篇》說：「夫耕之用力也勞，而民爲之者，曰可得以富也。戰之爲事也危，而民爲之者，曰可得以貴也」。

韓非以「耕戰」爲本務，以商工、技藝爲末作。至於孔墨之徒，言仁義、任俠行、及修文學、習言談，不事耕種，並斥之爲五蠹，皆在禁除之列。這種耕戰社會，只以人民爲富强工具，忽視人民的福利及個人的價值，所以章太炎說：「韓非有見於國，無見於人；有見於群，無見於孑」(《國故論衡・原道下》)。蕭公權說：「韓非之重耕戰，幾乎欲舉一國之學術文化而摧毀掃蕩之，

使政治社會成爲一斯巴達式之戰鬥團體」。(《中國政治思想史》第一編第七章第三節)（王讚源）

## 除患之術・衛生之經

《莊子》的修心工夫，負面或消極的說法是除患之術，正面或積極的說法是衛生之經。在《山木篇》，隱居市南的楚國高士熊宜僚向面帶憂愁的魯國君主講除患之術：狐豹的皮毛可招惹殺身大禍，正如魯國對於魯侯。所以魯侯應該「刳形去皮，洒心去欲，而遊於无人之野」；即是去累除憂，「與道〔同〕遊於大莫(漠，虛廓无限制)之國」或「虛己以遊世」。在《庚桑楚篇》，老子向門徒庚桑楚的門徒南榮趎談衛生之經：抱一(道或精氣)勿失，无卜筮而知吉凶(可見道家不迷信占卜)，不仿效他人而但求天性自得，像嬰兒侗(儱)然无心，不滯溺於外物環境，與物委蛇同波(即《應帝王篇》「波隨機」及禪宗之「隨波逐浪」)，讓一切執着(如儒墨之學)「冰解凍釋」(以冰塊溶解、寒氣消散象徵心靈的恢復自然；宋明新儒家，尤其是朱子老師李侗，都愛用此詞)，不相騷擾，不標奇立異(《天地篇》「行不崖異之謂寬」)，身心如槁木死灰(或止水明鏡)，如此便可避免天災人禍。然而《老子》所言「不相與爲謀，不相與爲事」否定了政治及社會生活的意義與價值。道家太專注於消極方面的避禍。有趣的是：「衛生」在近世不指修心而指以醫藥知識維護身體健康。（王煜）

## 災異

災異就是指天災和怪異。古人相信天上有最高權力的上帝管著人間的事，而上帝是無臭無色且無言的，人類無從得知上帝的

旨意，於是就把日月食、隕石等天象當作上帝對人間的具體表示。在商、周時代，已有這種觀念，如《詩・大雅・文王》中的「天命靡常」、《大雅・蕩》裏的「天生烝民，其命匪諶」、《尚書・大誥》的「天棐忱辭」，都是表示上帝之命是無常且甚可敬畏的；《春秋》一書記載「日又食之」有三十六次之多，這是從抽象的天命轉到具體的天文現象之上；而《尚書・洪範》(約作成於戰國初年)更把人事的「貌、言、視、聽、思」和天氣的「雨、暘、燠、寒、風」一一相應的排比起來，而表現在帝王的貌言等舉止上面，於是帝王就成爲天意下宣與民意上達的媒介，也是代天執行化育人民的任務。人君是否已盡職，這無上權威的上帝隨時都在監督着，如已盡責，則賜福以示獎勵；若未盡責，則降災異以示譴告。這種思想的目的本來是希望帝王能盡愛民治民之責與限制帝權無限的擴張，後來再配上陰陽五行說，到兩漢而成爲一種嚴密而成系統的天人相與的政治哲學。（梁榮茂）

**參考文獻：**
(1)班固：《漢書・天文志・五行志》，臺北藝文印書館。
(2)趙翼：《漢儒言災異》，見《廿二史劄記》卷二，1965，世界書局。
(3)顧頡剛：《災異說和西漢國運》，見《漢代學術史略》第七章。
(4)林麗雪：《災異說》，見《漢代天人合一思想研究》第五章第一節，1977，嘉新水泥公司文化基金會叢書第三一二種。

## 浙東學派

浙東學派，以史學著。其巨擘有四，呂祖謙(字伯恭，稱東萊先生，1137—1181)，陳亮(字同甫，號龍川，1143—1194)，陳傅良(字君擧，號止齋，1137—1203)，與葉適(字正則，號水心，1150—1223)是也。東萊先人從學于程氏門人，其本人與朱子與張栻(南軒，1133—1180)爲至交，曾與朱子共輯《近思錄》。又爲鵝湖之會，希以調和朱子與陸子(陸象山，名九淵，1139—1193)之異同。其學重實踐致用，說居敬與存天理去人欲而不力說窮理。重史學之傳統而爲史學開山祖師。全祖望(1705—1755)云：「宋乾淳(1165—1189)以後，學派分而爲三。朱學也，呂學也，陸學也。三家同時皆不甚合。朱學以格物致知。陸學以明心。呂學則兼取其長，而復以中原文獻之統潤色之。門庭徑路雖別，要其歸宿于聖人則一也」(《鮚埼亭集》，外編，十六，《同谷三先生書院記》)。其浙東精神，蓋本于其調和之家風，而其本人亦平和切實，絕無門戶之見。永嘉之學，陳傅良理會制度，陳亮談論古今，東萊則兼其所長。據《宋元學案》，呂氏一門先後，共七世十七人。萬斯同(1638—1702)《儒林宗派》卷十一，別呂氏門人四十九人，其中亦有從事朱子者。

陳亮，永康人。學無所承，以致用爲主，痛斥性理之談爲空疏。倡事功，重人力，以成功爲德。與朱子辯王霸，不同意朱子之以天理人欲爲分，謂王霸可以並用，義利可以雙行。學者稱爲功利派。

葉適之學，本于經制而歸于周禮，以《十翼》非孔子作，並批評《四書》。此不僅典籍問題，而是朱子道統思想之根據。葉適實

欲以經典而推翻理學之新傳統也。其論古今治亂之原，仍多本于道德禮樂，而不欲以空談性命爲說。其重事功，與陳亮同。陳傅良論學以義理爲本，以文章制度爲用，本周禮以考王道之經制，緣詩書以求文、武之行事。其論聖學，以孔、孟爲歸，論王道以周爲備，主旨在經世，目標在功利。

學者以東萊爲浙江中部金華人，稱爲金華學派。或以其曾祖徙居婺州，故稱其學爲婺學。至若以爲永康派或永嘉派者則誤矣。彼實自成一派，幾與朱、陸三足鼎立也。學者以陳亮爲永康派，以其爲浙江東南之永康人也。彼特重功利，故稱功利派亦宜。葉適爲浙江東南永嘉人。陳傅良爲浙江溫州瑞安人，而師事永嘉之薛季宣(1134—1173)，故兩人並稱永嘉派。永嘉之學，上溯程子。蓋所謂永嘉九子之中，周行己嘗從伊川(程頤，1033—1107)游，而沈躬行又從學于伊川門人呂大臨也。　(陳榮捷)

**參考文獻：**(1)何炳松：《浙東學派溯源》。

(2)韋政通：《中國哲學辭典》，「浙東學派」條，頁551—552。

(3)高越夫：《宋後浙中學術源流概述》，見《浙江月刊》，第四卷，第一期。《略述宋代吾浙學派》，第四卷，第八期。《述金華學派》，第五卷，第十期。

## 眞如

據梵文"tathatā"譯，意指事物存在的本來狀態或眞實狀態。亦譯爲「如」、「如如」、「如性」。佛教初傳的時候，曾依《老子》：「天地萬物生於有，有生於無」語意譯爲「本無」，其後始廢用。

佛教提出這個概念，是已經設定一般衆生無法看到事物存在的眞相；而事物之存在，亦不能被如實理解。由於觀點的不同，人們常有論爭，因此原始佛教對論爭保持緘默，而希望獲得如實智(yathābhūtañāṇa)，能直接觀察事物存在的眞相，這樣我們才可以從錯誤的認識及錯誤的行爲中解脫出來。所以如實智是原始佛教所企求的最高智慧(→如實觀)。

事物存在的眞相也就是事物存在的理法，原始佛教由此發現了「諸行無常」、「諸法無我」的律則，再進一步，發現了「緣起法」：一切存在都有前緣牽動，由此而構成因果現象(→緣起)。所以緣起法就是眞如，它說明了事物的存在方式。原始佛教教人觀「法」，就是這個意思。眞如成爲眞理的同義詞。

由於獲得眞實(眞理)即是解脫，所以從這裏便可以分析出幾個觀念來。首先，從客觀方面說，存在的理法是永遠不變的，亦不受條件約制，所以可以稱爲「無爲法」(asaṁskṛta-dharma)，這樣，便與受條件約制的、變動的存在事物，稱爲「有爲法」(saṁskṛtadharma)的分開。眞理的體證，即扣緊無爲法上說。然而，從主觀方面看，對無爲法的體證可以有種種途徑，這就是部派佛教時代，各學派廣立各種無爲法的原因。例如有部立三無爲：擇滅無爲(智慧之力，稱爲「擇」，藉此以使煩惱「滅」，得證眞如)，非擇滅無爲(不由智慧之力，而是生緣欠缺，使當起之法永久不生，由此而發現眞如)，虛空無爲(無爲法的存在遍一切處，永無對礙，故以虛空形容)。大衆部、一說部、說出世部、雞胤部則在前三者之上，另加空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處、緣起支性、聖道支性等六種，合共九無爲，以見無爲法在不同的禪定境界中(即空無邊處等四種)均可加以體認。但

是，這樣分析的結果，無爲法的內容亦勢必隨着主觀的角度、層次而有增減，所以最後把十二緣起、聖道實踐的具體內容（如八正道）亦收進無爲法的領域來，因爲他們認爲緣起支與道支的建立都有永恒性。同一道理，化地部立九眞如，其中包括三性眞如（善法眞如、不善法眞如、無記法眞如）在內，蓋亦認爲三性是不變之眞理。

大乘佛教興起，對眞如的概念亦重新反省，其中最重要的是《般若經》及依《般若經》而建立的中觀學派的觀點。《大般若經》卷三百六十，謂眞如有十二名：「眞如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界」。名義雖多，意趣祇有一個：這就是從事物存在的理法上來看事物的存在。須知事物存在的理法和事物在經驗世界中展現出來的相狀不同，依中觀學派想法，前者是「法性」(dharmatā)，後者是法(dharmāḥ，即現象界中的事物)，這些法當其作爲經驗對象時是顯現爲有獨立性的、特殊性的，並由此而引致我們對它的認識，及語言文字產生。但是法之自身實不能有獨立性，因爲它有待於前緣牽引，而無常過轉，所以不可定執。中觀認爲：這一個意思可以扣緊在事物的存在上講，而無須牽涉因果解析；一切事物當下便是緣生，便是法性，便是無常，便是「空」。這就形成中觀哲學的前提。在此前提下，一切語言文字都有固定的意義，所以都無法與法性相應。而「空」(śūnyatā，即空之狀態，舊譯「空性」)的概念，就是警告我們不可通過思考活動來把握法性，因爲凡通過概念來把握對象都設定了對象的獨立存在性，即所謂「自性」，而「空」是無自性的，這只有超越出一切的經驗及思考活動才能如實觀。所以中觀學派歸結爲只有用《般若經》所描述的

般若智(prajñā→般若)，纔能有這種功能。「空」成爲一個自消解途徑來了解的存有概念(→空)，也就是中觀學派的眞如。

不過，「空」的概念只能說明眞如的存在性格，卻不能說明經驗事物的產生。後期的《解深密經》及依《解深密經》而建立的唯識學派，則進而說明諸法的呈現，是由衆生的分別心識所賦與，成爲一種分別作用下的存在(遍計所執自性→三自性)。在分別心識的活動下，我們無法親證存有的眞象，所以唯識學派就要求我們通過修行實踐，把分別心轉化爲無分別智(→轉依)，這樣才可以如實證見眞實的存在是依他起的(依他起自性)。依他，即依因緣生化，而歸結在阿賴耶識所攝持的種子起現行，所以又稱爲賴耶緣起。由賴耶緣起之說，於是知人無我、法無我(即「二無我」，此中「我」義，指獨立不變的主體)，而回契於《般若經》所說的「空」。因此，唯識宗名眞實爲「二空所顯眞如」(唯識宗另立六無爲，則承自部派對無爲法之討論而來。參看《百法明門論》，窺基解)，即解開分別心識所提供的存在而證入存在的理法。換言之，依他起是存在的理法，但衆生的分別心識不能知，只有聖者在其無分別智呈現的時候纔能如如證取。所以在其成爲無分別智的對象時，依他起即成爲最高的眞實(圓成實自性)，而摒除語言文字的說明。這種境界，唯識宗亦稱之爲「一眞法界」(→二諦)。

於是，中觀的絕對之「空」發展到唯識宗時，便成爲絕對之「有」。其實目的都是解釋存在，意義是一貫的。不過，由於唯識宗在理論設計上以賴耶緣起來解釋經驗事物的生滅，以賴耶緣起之理來解釋最高的眞實；理有普遍之義，爲一切法之所依(稱爲唯識實性)，後世了解，竟成爲凝然眞如，意思是說它不生起諸法，於是引起華嚴宗的批評，成爲華嚴宗改立眞如緣起的一個契

機。

印度佛敎除了從法性及理法兩方面來了解眞如之外，尙有一支是從眞心的活動上來了解眞如的。眞心，即自性淸淨心或如來藏心(→如來藏)，這是從佛的立場上來看衆生的成佛活動及佛自身所成就的境界的必然歸結，可以說是一個超越觀點；通過它，佛所開出的眞實世界才能得到解釋。

這一個觀點傳到中國，發生很大的影響。首先攝論宗就是把第九阿摩羅識(amala-vijñāna→心意識)看作眞如，地論宗則把阿黎耶識(即阿賴耶識，ālaya-vijñāna 之早期譯名，有淸淨義，與後期唯識宗之言賴耶不同)視爲眞如。及《大乘起信論》出，始確定眞如爲衆生心，乃諸法所依之體。其自身之存在稱心眞如門，其通往於外的稱心生滅門；由此門隨緣而起染淨諸法，其主體即是阿賴耶識，亦名隨緣眞如。復次，此心眞如之自身之存在，非思慮言詮可及，故爲離言眞如；強以言詮表述，即爲依言眞如。眞如非生滅法，諸相寂然，名空眞如；但通體具足一切無漏功德，所以又名不空眞如。華嚴宗即沿此路線，說眞如緣起及法界緣起，把眞心活動的意義推向極峯(→緣起)。

不過，另一個在中國發生同樣重要影響的眞如觀念是法性。從存有觀點看，一切存在推原到最後就是它。但這種推原，依後世天臺宗的觀點，不必把現實上的諸法、染法消散後纔見法性，而是彼此相即，在存在上與法性一體，而即假即空即中，三者不可隔別，名爲圓融三諦(→一心三觀)。天臺宗此義，目的是構成一圓頓法門以使人體證眞實，所以不把現實上的法與法性分開，以成一種一體籠罩的存有關係。因此在語言上，天臺宗亦採取一種雙規辯證形式來表現，希望能傳達出一種動態的、及絕對的不

偏的語言，以與眞實的存在相應。所以從主觀方面看，這是不思議境，絕對不可分解。循此途徑，後來更有性具觀念的提出，強調眞如本具染淨、善惡，以與華嚴說爲純善的性起觀念對抗，這可以說是法性觀念的終極發展(→性具)。

(附記：經典中有關眞如的別名與分類極多，如《解深密經》卷三有七眞如，《成唯識論》卷十有十眞如，《華嚴經探玄記》卷八有一乘眞如、三乘眞如；《法華玄義》卷八擧列眞如別名十四，大乘《阿毘達磨雜集論》卷二擧別名六，《肇論》亦擧別名五。眞如自身當無如是種種分別，此皆依理解角度之不同而分別建立。不贅。) (霍韜晦)

**參考文獻：**(1)霍韜晦：《印度佛教中的絕對觀念》，《內明》月刊，一二二期，香港，1982。
(2)《異部宗輪論》，《大智度論》(卷三一，三二)。
(3)《成唯識論》，(卷十)。
(4)《辨法法性論》，(法尊譯)。
(5)上田義文：《佛教思想史研究》，永田文昌堂，京都，1941。
(6)Th. Stchesbatsky, "The Conception of Buddhist Nirvana", Leningrad, 1927。

# 般若

據梵文，"prajñā" 音譯，意思是「智」或「慧」，但自《般若經》之後，其用法已與一般之智與慧不同。

佛教傳統，智與慧極少合言，雖然它們都是代表主體認識活

動的名詞，但所擔負的功能略有分別。比較來說，慧是認知主體，乃心所之一，它的原名就是「般若」(prajñā，見世親《俱舍論》梵本；安慧《三十唯識釋》亦以「般若」釋慧)，舉凡對外境的認識、思考、印證、判斷等活動，都是從慧產生的；而智（jñāna）則較強調對於各種理法的掌握，所以常常連於其所知之法一起說，如四諦智、法智、類智等(→智、慧)。

正因爲認知活動以慧爲主，所以《般若經》之後所重視的觀空之智，亦自慧出，但很明顯這時候的慧已非一般與無明煩惱相纏之慧(稱之爲有漏慧)，相反，它以消解無明煩惱的執着爲主；因爲只有在消解無明、煩惱的糾纏之後，才能證見眞實(→空)。所以它雖是慧（prajñā），但譯經者都充分認識到不宜再譯之爲慧(譯爲「智」的甚多，但仍非定準)，因爲它與一般的慧不在同一層次。它是後設的，也是超越的；當一切修行活動完成之後，它就呈現出來了。爲了保留它的崇高的位置，所以最後還是從音方面轉寫爲「般若」(玄奘五不翻原則之一，生善故)。

般若的活動，旣在消解，因此它和有具體所取、有具體所向的智或慧不同；它是無所取、無所向的。有具體所取、有具體所向即可以建立概念，進而架設體系，成一家說。但《般若經》認爲：這樣做便是把名言概念代替了事物自身的存在，而使人封蔽於他的觀念中，而且亦必引起諍論。爲甚麼呢？因爲這樣做，是從各別的認識心靈上說的，凡認識必預取了他的角度，觀點，而依各別的經驗而起，其所得必然是相對的。後來依《般若經》的精神而建立的龍樹（Nāgārjuna，約公元二世紀時人)的中觀學派，就充分證明了這一點(→二諦)。《般若經》的目的，就是要從各別的經驗立場中超越出來，歸向事物本身，這也就是如實觀（→如實

觀)。一切法如如，更無概念可得，於是一切依經驗而建立的法全歸於假名，而假名即空。這一個境界，唯般若智能至，所以說：般若是無諍法，是共法，因爲在般若智的作用之下，概念根本建立不起來，更從何諍論？

不過，說般若智的作用在消解，蕩相遣執，這仍只是說得一邊，實質上，消解同時即是顯體，把眞實的存有呈現出來。所以「空」之義，一方面是無相無得，一方面即是法性，即是諸法存在的本爾狀態(→眞如)。由觀空而證眞實，衆生的解脫便是通過這樣來成就。所以般若智是最高的智慧，《般若經》將之稱爲「佛母」(喩佛由此出生)，唯識宗將之稱爲根本智(無分別智)，而菩薩修行，六度之中亦以般若波羅密多爲歸(→波羅密多)，理由均在此。

依上述，般若作爲一種觀空智慧的特殊意義已明，但佛典中尚有依此意義而來的其他概念，如實相般若、觀照般若、方便般若、文字般若、世間般若等。首先，實相般若其實即是法性。般若智所觀之境，亦是般若智起現的客觀根據；與此相對便是觀照般若，即透顯實相之智。再進一步，把這種智慧用於世間，起種種活動及文字經教，以對機說法，使衆生各各得益，這便是世間般若、文字般若、方便般若的產生。復次，若依天臺宗觀點，般若是一種教法(通教)，此教法若與小乘人共通，稱爲共般若；若僅爲菩薩乘人說(別教)，則稱爲不共般若。 (霍韜晦)

**參考文獻：**(1)僧肇：《般若無知論》

(2)牟宗三：《佛性與般若》(上)，第一部，第一章，學生書局，1977。

(3)梶山雄一：《般若經》，中央公論社，東京

1976。

(4)T.R.V. Murti, "The Central Philosophy of Buddhism", London, Allen and Unwin, 1955。

## 恥

恥感在現代心理學稱之爲情緒制裁、使人的行爲能符合社會的期望，以保證個人在社會化過程中所獲得的價值體系。在中國傳統裏恥這個觀念受重視，始於孔子(前551—479)，孔子所說恥的意義，與現代心理學所說的並不完全相同，他比較偏向於個人修養方面。

孔子說：「君子恥其言而過其行」(《論語．憲問篇》)。君子應以言與行相符爲其行爲的準則，言而過其行，不是輕言苟且，便是大言欺人，所以可恥。恥就是「不要」，是自我的道德要求，比符合社會期望要嚴格。與這個意思相近，又比較深刻一點的，是孔子說的「其言不不怍，則爲之也難」(同前)。慚怍就是恥的心理狀態，與情緒制裁的意義正相合。人在發表行爲導向的言論時，如缺乏這種心理的自覺，而流於大言不慚，結果做起來自然就困難。怍在這裏有一種自行約束自我警惕的作用。

孔子說：「巧言令色足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之」(《論語．公冶長篇》)。孔子又說過「巧言令色，鮮矣仁」，可知巧言令色是因其言語和表情不僅不符道德要求，且流於虛僞，所以可恥，在這裏恥與好惡之惡同義。恭是對的，此符合所有社會的期望，《禮記．表記》說「恭以遠恥」。但足恭是不好的，因過分卑躬屈膝，其心必詐，所以可

恥。匿怨而友其人，是「藏怨於心，詐親於外」，故孔子深惡鄉原。

孔子說：「邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也」(《論語・泰伯篇》)。又：「邦有道，穀；邦無道，穀；恥也」(《論語・憲問篇》)。當無道亂世，仍享有富貴，說他可恥，這人人易解。在有道之邦，政治清明，社會上軌道，人如仍陷於貧賤，表示他沒有盡心盡力，善盡其道，孔子認爲這也可恥，就表現出儒家積極入世的精神。穀指俸祿，就維護國家的體制而言，不論是亂世或治世，總必有食祿之人，此處孔子乃就君子之出處進退而言，君子之所以進所以出，是爲了行道，有道之國，只知食祿，不能行道，無道之國，仍貪圖俸祿，不知隱退，都是可恥的。照這樣說，一個人有所爲和有所不爲，皆與恥有關。「知恥近乎勇」屬于前者，「守死善道」屬于後者。

孔子說：「道之以德，齊之以禮，有恥且格」(《論語・爲政篇》)。君子的知恥，須依賴自覺的工夫，一般人民要使他們知道羞恥，就需要教化。此外孔子又論及何者當恥，何者不當恥，言而過其行是當恥，志道之士，惡衣惡食，以及衣敝縕袍，與衣狐貉者立，就不當恥，在此，恥感就不僅是爲了保證個人在社會化過程中所獲得的價值體系，且有維護人格尊嚴和道德理想的作用。

孟子(前372—290？)言羞惡之心義也，羞惡之心就是恥，在這裏恥與義相通，所謂「義不食周粟」，「義不帝秦」，即因食周粟、帝秦爲可恥也。孟子也屢言恥，如「恥之於人大矣！爲機變之巧者，無所用恥焉。不恥不若人，何若人有」(《孟子・盡心上》)。又說：「人不可以無恥，無恥之恥，無恥矣」(同前)！如把孔子有關恥的言論合起來看，「恥之於人大矣」，就是最好的結論。

「機變之巧」比巧言令色所表現的道德缺點要嚴重，孟子「無所用恥焉」比孔子「丘亦恥之」在用語上也下得較重。巧言令色，只是諂媚，機變之巧是存心詐騙，這種人根本用不着恥，也就是無恥之尤。「不恥不若人，何若人有」，人如沒有自愧不如人之心，怎麼能見賢思齊呢？恥不祇是消極的制裁，還有激勵人上進的作用。

《管子・牧民篇》言國有四維，而恥爲四維之一，恥的作用在「不從枉」，恥的效果在「邪事不生」。孔孟以後，把恥這個觀念置於道德中心位置而特別强調其重要性的是顧亭林(1613—1682)，他認爲禮義廉恥這四者之中，恥尤爲要，所謂「人之不廉，而至於悖禮犯義，其原皆生於無恥也」。結論是「故士大夫之無恥，是謂國恥」(《日知錄・廉恥》)。如把這些話與亭林的《生員論》互相參讀，知爲有感而發。宋末黃東發(1213—1280)也曾指出士大夫之無恥乃宋末四種危亡之機之一。少數人無恥，是一個道德問題，群體無恥，就成爲影響國族的大問題。 (韋政通)

**參考文獻：**朱岑樓：《從社會個人與文化的關係論中國人性格的恥感取向》，見《中國人的性格》，1972，臺灣中央研究院民族學研究所。

## 班固

班固(32—92)，字孟堅，扶風安陵(今陝西咸陽市東)人。班彪之子，超之兄。彪，字叔皮，光武帝時，官至望都長，博覽群書，是當時的名儒學者。他專心於史籍，續《太史公書》，著有《後傳》百餘篇，班固撰寫《漢書》，即以此爲底本。固九歲能屬文，誦詩賦，十六歲至洛陽太學讀書，諸子百家之言，無所不讀，但

不守章句，只求通曉大義。建武三十年(54)，班彪死，他奔喪歸故里，時年23。居喪期間，以爲其父「所續前史未詳」，乃潛心研思，欲竟其業；遂於明帝永平元年(58)開始撰寫《漢書》。永平五年，有人上書明帝告他私改國史，被捕入京兆獄。班超恐其兄不得自明而死，乃趕到洛陽上書替他申辯，郡亦上其書，明帝甚奇之，召爲校書郎，擔任皇家藏書的蘭臺令史，他和陳宗、尹敏、孟異等共成《世祖本紀》，遷爲郎，典校秘書。後又作成功臣、平林、新市、公孫述等列傳，載記二十八篇，奏上；明帝命他繼續寫未完成的《漢書》。起自高祖，終於孝平王莽之誅，計十二世，二百三十年（前206—後23）的歷史，成爲我國的第一部斷代史。明帝於京師大興土木，築宮室，浮侈奢靡，勞民傷財，班固乃作《兩都賦》以諷諫。固自視甚高，然位不過郎，乃仿東方朔、揚雄之爲文自嘲，而作《賓戲》以自解，後遷爲玄武司馬。建初四年(79)，章帝召集群儒於白虎觀，討論五經異同，固充任記錄，編成《白虎通德論》。和帝永元元年(89)，車騎將軍竇憲出征匈奴，以班固爲中護軍，隨憲登燕然山，刻石記功，紀漢威德，由班固作銘。永元四年，竇憲以外戚專權，謀亂，事敗自殺，班固因此免官。固家臣曾侮辱洛陽令种兢，憲死，种兢趁機捕收班固，遂死獄中，年61。漢書沿用《史記》體例而略有變更，改書爲志，改世家爲傳，由紀、表、志、傳四個部分組成，共一百篇，後人分爲一百二十卷。十二帝紀，八表，十志，七十傳。班固死時，八表和《天文志》尚未完成，和帝命其妹班昭補作，又命馬續補作《天文志》。後來各朝的正史，大抵都是沿襲《漢書》的編纂體例，所以《漢書》是我國斷代史之先河。（梁榮茂）

**參考文獻：**(1)范曄：《後漢書·班彪列傳》，臺北藝文印書館。
(2)王先謙：《漢書補注》，臺北藝文印書館。
(3)趙翼：《二十二史劄記》卷一至卷三，1965，臺北世界書局。
(4)楊樹達：《漢書管窺》。
(5)徐復觀：《史漢比較研究之一例》，見《兩漢思想史》卷三，1979，臺灣學生書局。
(6)李則芬：《史記與前漢書》，見《先秦及兩漢歷史論文集》，1981，臺灣商務印書館。



# 十一畫

## 陳獻章

陳獻章(1428—1500)，字公甫，宣德三年生于廣東新會縣之都會鄉。髫齡舉家徙居距新會江門市十二里之白沙鄉，學者尊之爲白沙先生，稱其學爲江門學派。家有祖遺田地二百畝。正統十二年(1447)二十歲，中式鄉試。翌年會試中乙榜，入國子監讀書。景泰二年(1451)會試下第，乃歸鄉設帳授徒。五年(1454)赴江西臨川從吳與弼(號康齋，1392—1469)學。晨光纔辨，吳氏手自簸穀，白沙未起，吳氏大聲曰：「秀才若爲懶惰，即他日何以到伊川(程頤，1033—1107)門下？又何從到孟子門下」？或謂爲吳氏執役而不敢請益，或謂獨不令治田而朝夕與語。數月後歸，築陽春臺，靜坐其中，如是者十年(1455—1465)。其自述云：「僕才不逮人，年二十七，始發憤從吳聘君學。其于古聖賢垂訓之書，蓋無所不講，然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方。既無師友指引，日惟靠書册尋之。忘寢忘食，如是者累年，而卒未得焉，所謂未得，謂吾此心與此理未有湊合脗合處也。于是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也」(《白沙子全集》三，復趙提督)。

在此時期，教學於鄉，來學者漸衆，湛若水(號甘泉，1466

—1560)其尤著也。成化二年(1466)，時與門人習射，竟有誣爲謀叛者。友人勸其晉京。遂北上，重游太學。祭酒邢讓試之以「和楊龜山(名時，1053—1135)『此日不再得』」爲題。白沙詩有云：「吾道有宗主，千秩朱紫陽(朱子)。說敬不離口，示我入德方」(《全集》，六)。邢讓讀之大驚曰：「龜山不如也」。颺言于朝，以爲眞儒復出。由是名震京師，公卿名士執弟子禮者多人。歸而門人益進。四年(1468)復入京師。五年再會試下第。十八年(1482)年五十五，廣東左布政使彭韶廣督朱英交薦。召至京，令赴吏部應試。既不禮聘，又令就試，乃辭疾不赴。疏乞終養，授翰林院檢討而歸。以後屢薦不起。弘治十三年(1500)卒，年七十三。萬曆初(1584)從祀孔廟，追謚文恭。粵人得從祀文廟者，白沙一人而已。門人李翊《行狀》，《宋史》卷二八三《儒林傳》本傳與《明儒學案》卷五《白沙學案》均謂其右臉有七黑子，如北斗狀，然門人林光辨之曰：「此朱子相也。若云白沙亦有，何吾輩之未見也」。(《南川冰蘗集》，卷五)？其實朱子亦無此相。時人門下，皆未提及，蓋未之見也。遺著有詩六百餘首，文集若干卷。歷來版本十餘種，以乾隆三十六年(1771)十卷本《白沙子全集》爲最備。

黃宗羲(1610—1695)《白沙學案》序言曰：「有明之學，至白沙始入精微。其喫緊工夫，全在涵養。喜怒未發而外空，萬感交集而不動。至陽明(王守仁，1472——1529)而後大。兩先生之學，最爲相近，不知陽明後來從不說起。其故何也」(《明儒學案》，卷五)？學者因此每謂陽明從來不提白沙名字。陽明學貴自得，講學不言白沙，誠是事實。然其《湛賢母陳太孺人墓碑》有云：「嘗使(甘泉)從白沙之門，曰：『寧學聖人而未至也』。不亦知乎」。(《王文成公全書》，卷二十五)？《謹齋記》亦云：「(楊)景瑞

嘗遊白沙陳先生之門，歸而求之，自以爲有見。又二十年而忽若有得，然後知其向之所見猶未也」(同上，卷七)。此處隱以白沙之教爲不高明，則無可否認。

黃氏又曰：「先生之學，以虛爲基本，以靜爲門戶，四方上下往古來今穿紐湊合爲匡郭，以日用常行分殊爲功用，以勿忘勿助之間爲體認之則。以未嘗致力而應用，不遺爲實得。遠之則爲曾點，近之則爲堯夫(邵雍，1012—1077)，此無可疑者也。故有明儒者，不失其矩矱者，亦多有之，而作聖之功，至先生而始明，至文成(王陽明)而始大。……或者謂其近禪，蓋亦有二。聖學久湮，共趨事爲之末，有動察而無靜存，一及人生而靜以上，便鄰于外氏。此庸人之論，不足辨也。羅文莊(名欽順，1465—1547)言『近世道學之昌，白沙不爲無力。而學術之誤，亦恐自白沙始。「至無而動，至近而神」(《全集》卷三，)，此白沙自得之妙也。彼徒見夫至神者，遂以爲道在是矣。而深之不能極，幾之不能研，其病在此』(《困知記》卷二)。緣文莊終身認心性爲二，遂謂先生明心而不見性。此文莊之失，不關先生也」(《明儒學案》，卷五)。《明史本傳》謂白沙之學：「初本于周子(敦頤，1017—1073)之主靜與程子(程顥，1032—1085)靜坐之說」。其後談白沙之學者，幾皆爲此言。然白沙每謂鳶飛魚躍之機，生生化化之妙。此非默然無語，拱坐山林之靜，而乃明道(程顥)萬物生意最可觀之意也。白沙敬仰明道至深，受其影響至大。故在鳶飛魚躍，生機不停中，靜中養出端倪。端倪即宇宙事物之始，生化之機。其主靜可謂來自周子，其生機之旨則來自程子也。《與賀克恭書》云：「爲學須從靜中養出個端倪來，方有商量處」(《全集》，三)。于此得見「天命流行，眞機活潑。水到渠成，鳶飛魚躍」。

(《全集》，六，「示湛雨」即甘泉)。又云：「日用間隨處體認天理。着此一鞭，何患不到古人佳處也」(《全集》，三，「與湛民澤」即甘泉)。「此理干涉至大，無內外，無始終，無一處不到，無一息不運。會此則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣」(《全集》，四，《與林郡博》)。靜中養出端倪，此之謂也。隨處體認天理，爲甘泉學術之本旨，實來自白沙。彼光而大之，則青出于藍矣。

（陳榮捷）

**參考文獻：**(1)《明儒學案》，卷五。

(2)簡又文：《白沙子研究》，香港，猛進書屋，1970。

(3)陳榮捷：《白沙之動的哲學與創作》，見陳著《王陽明與禪》，無隱精舍，1973。

(4)Jen Yu-wen, "Ch'en Hsien-chang's Philosophy of the Natural," in Wm. Theodore de Bary and the Conference on Ming Thought, ed., Self and Society in Ming Thought, New York, Columbia University Press, 1970, pp. 53–92.

(5)Paul Yun-ming Jiang, The Search for Truth: Ch'en Pai-sha, Philosopher-Poet, Singapore, Singapore University Press, 1980.

(6)Maria Yen, The Philosophy of Education of Pai-shu Tzu (1428–1500), Hamburg, Germany, Hamburg Univer-

sity, 1981。

# 陰陽

陰陽之概念，沿《易經》與陰陽學派之發展，由春秋戰國以至兩漢，均有宏大之發達，而其哲學之圓成，則有待于北宋五子與南宋朱子也。周子(周敦頤，1017—1073)《太極圖說》，謂「太極動而生陽，動極而靜。靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉」。此乃釋《易經・繫辭上傳》之「太極生兩儀」，而爲以後中國哲學本體論之輪廓。朱子註圖說曰：「太極之有動靜，是天命之流行也。所謂『一陰一陽之謂道』(《易・繫辭上》)。……動極而靜，靜極復動，一動一靜，互爲其根，命之所以流行而不已也。動而生陽，靜而生陰，分陰分陽，兩儀立焉，分之所以一定而不移也。蓋太極者，本然之妙也。動靜者，所乘之機也。太極，形上者也。陰陽，形而下者也」。周子所謂動而生陽，靜而生陰，非謂太極有動有靜，生出陰陽另爲一體也。此點王陽明(1472—1529)言之詳矣。王云：「周子靜極而動之說，苟不善觀，亦未免會病。蓋其意從太極動而生陽，靜而生陰說來。太極生生之理，妙用無息，而常體不易。太極之生生，即陰陽之生生。就其生生之中，指其妙用無息者而謂之動，謂之陽之生，非謂動而後生陽也。就其生生之中，指其常體不易者而謂之靜；謂之陰之生，非謂靜而後生陰也。若果靜而後生陰，動而後生陽，則是陰陽動靜，截然各爲一物矣。陰陽一氣也，一氣屈伸，而爲陰陽。動靜一理也，一理隱顯，而爲動靜。春夏可以爲陽爲動，而未嘗無陰與靜也。秋冬可以爲陰爲靜，而未嘗無陽與動也」(《傳習錄》中)。

邵雍(1012—1077)發揮易理，著《皇極經世書》，其主旨以「太極一也，不動生二，二則神也。神生數，數生象，象生器」(八下)。二即陰陽。所謂不動生二，乃一而函二，非謂太極自有動靜，另生陰陽也。蓋「陽不能獨立，必得陰而後立。故陽以陰爲基。陰不能自見，必待陽而後見。故陰以陽爲唱。陽知其始而享其成，陰效其法而勞其終」。(七上)。「無極之前，陰含陽也。有象之後，陽分陰也」(同上)。「陽能知而陰不能知，陽能見而陰不能見也。能知能見者爲有，故陽性有而陰性無」(同上)。「性非體不成，體非性不生。陽以陰爲體，陰以陽爲性。動者性也，靜者體也。在天則陽動而陰靜，在地則陽靜而陰動。性得體而靜，體隨性而動。是以陽舒而陰疾也」(八下)。從別一角度觀之，則「陽者道之用，陰者道之體。陽用陰，陰用陽。以陽爲用則尊陰，以陰爲用則尊陽也」(七上)。如此陰陽交錯之結果，則爲四象。「陽上交于陰，陰下交于陽，四象生矣」(七上)。「動之始則陽生焉，動之極則陰生焉。一陰一陽交，而天之用盡矣。……動之大者謂之太陽，動之小者謂之少陽。靜之大者謂之太陰，靜之小者謂之少陰。太陽爲日，太陰爲月。少陽爲星，少陰爲辰」(五)。此邵子象數哲學中之基本陰陽思想也。

張載(1020—1077)之哲學根本在氣，故論陰陽強調其循環，謂「若陰陽之氣，則循環迭至，聚散相盪，升降相求，絪縕相揉。蓋相兼相制，欲一之而不能。此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之。不曰性命之理，謂之何哉」(《正蒙・參兩篇》第二)？又曰：「陰性凝聚，陽性發散。陰聚之，陽必散之，其勢均散」(同上)。王夫之(1619—1692)釋之曰：「循環迭至，時有衰王，更相爲主也。聚散相盪，聚則成其盪其散之弱，散則游而盪其聚

者之滯也。升降相求，陰必求陽，陽必求陰，以成生化也。絪縕相揉，數本虛淸，可以互入，而主輔多寡之不齊，揉雜無定也」(《正蒙注》卷一，《參兩篇》)。又云：「陰抱陽而聚，陽不能安于聚必散。其散也陰亦與之均散而返于太虛」(同上)。

二程與邵子同居洛陽數十年，而絕不談理數。其談陰陽，集中于《繫辭》「一陰一陽之謂道」一語。明道(程顥，1032—1085)曰：「萬物莫不有對。一陰一陽，一善一惡。陽長則陰消，善增則惡減」(《遺書》，十一)。伊川(程頤，1033—1107)云：「一陰一陽之謂道。道非陰陽也，所以一陰一陽，道也，如一闔一闢謂之變」(《遺書》，三)。又曰：「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽氣也。形是形而下者，道是形而上者」(《遺書》，十五)。又曰：「一陰一陽之謂道，此理固深，說則無可說。所以陰陽者道。既曰氣則便是二。言開闔已是感。既二則便有感，所以開闔者道。開闔便是陰陽。老氏言虛而生氣，非也。陰陽開闔，本無先後，不可道今日有陰，明日有陽。如人有形影，蓋形影一時。不可言今日有形，明日有影，有便齊有」(同上)。

朱子論陰陽五行，曰：「康節(邵雍)說得法密，橫渠(張載)說得理透」(《語類》，一)，惟未明言。其論陰陽，亦如二程，集中于一陰一陽之謂道，乃上承周子太極動而生陽，靜而生陰而言，惟分析更加詳密。其言曰「易字義，只是陰陽」。「易只消道陰陽二字括盡」。「都是陰陽，無物不是陰陽」。「天地之間，無往而非陰陽。一動一靜，一語一默，皆是陰陽之理。至如搖扇，便屬陽。住扇，便屬陰」(均《語類》，六五)。「乾坤是陰陽之純粹者」。(《語類》，六八)。「一陰一陽之謂道。陰陽是氣，不是道。所以爲陰陽者，乃道也。若只言陰陽之謂道，則陰陽是道。今日一陰

一陽，則是所以循環者，乃道也」(《語類》，七四)。「陰陽只是一氣。陽之退，便是陰之生。不是陽退了，又別有箇陰生」。「陰陽不可分先後說」(均《語類》，六五)。「如云太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，不成動已前便無靜」(《語類》，一)。「陰陽做一箇看亦得，做兩箇看亦得，做兩個看，是分陰分陽，兩儀立焉。做一箇看，只是一箇消長」。「陰陽之理，有會處，有分處。事皆如此。今浙中學者只說合處混一處，都不理會分處」。「陰陽，有箇流行底，有箇定位底。一動一靜，互爲其根，便是流行底，寒暑往來是也。分陰分陽，兩儀立焉，便是定位底，天地上下四方是也」。「陰陽，有相對而言者，如東陽西陰，南陽北陰是也。有錯綜而言者，如晝夜寒暑，一箇橫，一箇直是也」。「陰陽各有清濁偏正」。(均《語類》，六五)。「變是自陰之陽，忽然而變，故謂之變。化是自陽之陰。漸漸消磨將去，故謂之化」(《語類》，七四)。「天地間無兩立之理，非陰勝陽，即陽勝陰，無物不然，無時不然」。注云「寒暑晝夜，君子小人，天理人欲」(《語類》，六五)。朱子于陰陽之關係，可謂言之詳盡。其謂陰陽爲氣，故屬形下，則遭陸象山極力反對。詳「形上形下」條。 (陳榮捷)

**參考文獻：**韋政通：《中國哲學辭典》，「陰陽」條。

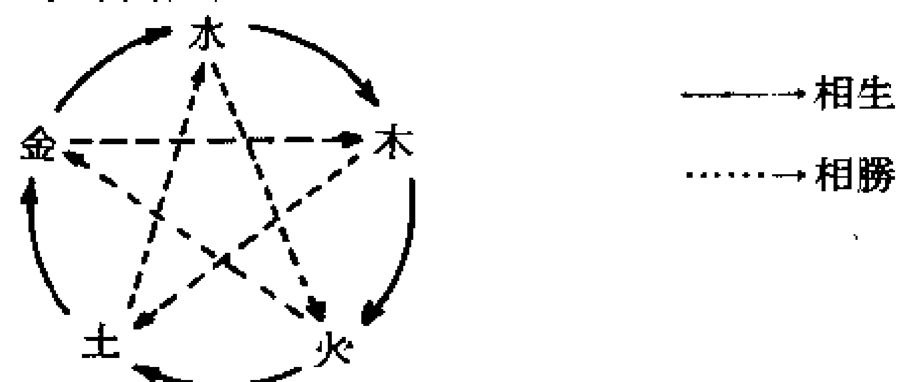
# 陰陽五行

世俗常以陰陽五行並稱，實則五行說起於戰國初葉，陰陽說成立於戰國中葉末期。《詩》、《書》、《易》，孔、墨、孟、荀皆不言陰陽，若有用陰或陽字時，則乃指陰晴寒暑，陰濕陽燥，或山北山南而言。至《易・彖、象》出，乃有「內陽而外陰，內健而外順」(泰卦《彖傳》)、「內陰而外陽，內柔而外剛」(否卦《彖傳》)，

「潛龍勿用，陽在下也」(乾初九《象傳》)、「履霜堅冰，陰始凝也」(坤初六《象傳》)之說，前兩例，不僅陰陽對擧，且陰對順、柔；陽對健、剛。古人由於知識、科技之不足，面對這一繁複多變的世界，人力不足以與大自然的力量對抗，又不能有合理而徹底的瞭解，恐懼、敬畏之心便油然而生；爲了解釋或應付自然現象，於是乃有陰陽之說以統轄天地、晝夜、男女、父子、夫婦、尊卑、剛柔等觀念，將人事與自然現象一一相應的配對起來，而納入陰陽的範疇中，以期建立社會秩序與政治制度。五行之名，最早見於《尚書・洪範》:「初一曰五行，次二曰敬用五事，……一、五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘」。此處雖已詳述五行之名稱、順序及性質，然尚未與時令、方位、人事等等拉上關係。至騶衍，乃發展甚爲詳密而系統化，且用這「五種物質與其作用統轄時令、方向、神靈、音律、服色、食物、臭味、道德等等，以至於帝王的系統和國家的制度」(見顧頡剛《漢代學術史略》第一章)。《史記・孟子荀卿列傳》說:「騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德……乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，《終始》《大聖》之篇十餘萬言。……五德轉移，治各有宜，而符應若茲」。《漢書・藝文志》列《鄒子》四十九篇、《鄒子終始》五十六篇於陰陽家中，則騶衍實兼治陰陽與五行兩者。觀騶衍目睹國君淫侈，不尚德，不知治國之道，不施德於百姓，「而作怪迂之變」，實有警戒國君之作用，唯尚不十分明顯；至兩漢，加上災異、星象之變，於是以陰陽五行來解釋政治、人事之吉凶禍福，而成爲漢代陰陽五行說之特色。五行說，又稱五德終始說。五德，即五行之德。古代帝王受天之命

以替天行道，撫有四方來治理百姓，不然就要革命，才能統有天下。到了戰國時代，天下大亂，群雄競起，周天子已名存實亡；任何一雄要革掉其他諸雄的命都非易事，於是「受命」之說，仍具有時代意義；而此時五德說已成立，因而此時期的「受命」乃受五德之命，而不是上帝的命。要當帝王的必須得到五德中的一德，上天就會降下符瑞，他就可以當帝王。他的德衰了，得到五行中另一德的，就起而代之，如此依照五行的循環運轉，也就溫和的完成了改朝換代的任務。這種政治循環論，並沒有一定的期限，完全要視天子個人的道德修養及政治成績而定，因此各朝代享國時間的長短各不相等。注重德行操守本是儒家德治、人治主張的重要思想，而騶衍之五德終始的思想深處，亦寓有愛民、尙德、厭戰的思想，警戒天子若荒淫無道，必招致亡國之恨，以期達成理想的政治。五德說者以爲黃帝得土德而旺，上天就出現黃龍地螾之瑞應，顏色尙黃，音律尙黃鐘，度數以五爲紀。黃帝之德衰，木德尅土德，因此禹以木德興，他就得了草木秋冬不殺之瑞應，顏色尙青，音律尙姑洗，度數以八爲紀。後來商湯以金德尅夏的木德，文王以火德尅商的金德，服色、制度也各依其「德」而改定。於是歷史也就依此規律循環演變下去。這就叫做五德相尅說(或相勝說，意即後一德勝前一德)。依五行水木火土金的排列次序，水勝火(中隔木)，木勝土(中隔火)，火勝金(中隔土)，土勝水(中隔金)，因爲中間都隔了一德，所以又叫間相勝(如圖)。另外又有一種相生說，即水生木，木生火，火生土，土生金，金生水。其中相生相勝的原因，董仲舒在《春秋繁露・五行相生、五行相勝》兩篇內，用人事來解釋，顯然是穿鑿附會之言；而在同書《五行大義》篇中就物性立論，倒較爲恰當。《白虎通・五行篇》亦

採此說。玆將五行相生、相勝(或稱間相勝)以及五德所表顯的政治制度，以下列圖表示之。




| 五德 | 正朔 | 服色 | 度數 | 音律 | 政術 | 方位 |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 土 | ? | 尚黃 | 以五爲紀 | 尚黃鐘 | ? | 主中央 |
| 木 | 建寅 | 尚青 | 以八爲紀 | 尚姑洗 | 助天生 | 主東方 |
| 金 | 建丑 | 尚白 | 以九爲紀 | 尚無射 | 助天收 | 主西方 |
| 火 | 建子 | 尚赤 | 以七爲紀 | 尚林鐘 | 助天養 | 主南方 |
| 水 | ? | 尚黑 | 以六爲紀 | 尚大呂 | 助天誅 | 主北方 |

陰陽五行說是兩漢思想的骨幹，其影響至爲廣大；賈誼擬好的土德制度，便是根據五德說而制定的。（梁榮茂）

**參考文獻：**⑴班固：《漢書卷》二十七《五行志》，臺北藝文印書館。

⑵《晉書》卷二十七、二十八、二十九《五行志》。臺北藝文印書館。

⑶梁啓超：《陰陽五行說之來歷》，1923,5.25，東方雜誌20卷，10號。已收入《古史辨》第五册。

⑷顧頡剛：《五德終始說下的政治和歷史》，

1930,6，《清華學報》六卷，一期；已收入《古史辨》第五册。

(5)徐文珊：《儒家和五行的關係》，1931,8，燕京大學《史學年報》三期。已收入《古史辨》第五册。

(6)謝扶雅：《田駢和騶衍》，1934,4，《嶺南學報》三卷，二期。已收入《古史辨》第五册。

(7)徐復觀：《陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋問題》，1961，《民主評論》十二卷，十九、二十、二十一期。已收入《中國人性論史》附錄二。臺灣商務印書館。

(8)李漢三：《先秦兩漢之陰陽五行學說》，1968,1，臺北維新書局。

(9)王夢鷗：《陰陽五行家與星曆及占筮》，1971,11，中央研究院史語所《集刊》第四十三本。

(10)顧頡剛：《陰陽五行說及其理想中的政治制度》，見《漢代學術史略》。

(11)童書業：《五行說起源的討論》，見《古史辨》第五册。

(12)戴君仁：《陰陽五行學說究原》，見《梅園論學集》，臺北開明書店。

(13)王夢鷗：《鄒衍遺說考》，1966，臺北商務印書館。

# 理

儒者從來言理，皆屬窮理與義理，本于《易經・說卦傳》之「窮理盡性以至于命」與《孟子・告子上篇》之理義與《萬章上篇》之條理。大多解理爲治、爲秩序，未作宇宙原則解。作如是解自宋儒始。周子(周敦頤，1017—1073)《通書・禮樂篇》:「禮，理也。……萬物各得其理，然後和」。仍是條理之意。第二十二章以理性命爲題，未審是否周子原意，然文中「萬一各正，小大有定」，明是說宇宙原理。其《太極圖》不依道家之言生長而言太極、陰陽，顯示原理之意。故周子爲理學之始創者。邵子(邵雍，1012—1077)之哲學基于數，而以「天下之數出于理」(《皇極經世書》，七，《觀物外篇》)。張子云:「只萬物皆有理」(《張子語錄》中)。均以理爲宇宙原則矣。而確立理學中理之學位，使爲其哲學之中心者則二程(程顥，稱明道先生，1032—1085;程頤，稱伊川先生，1033—1107)也。明道云:「《詩・大雅・烝民篇》曰:『天生烝民，有物有則』。……萬物皆有理」(《遺書》，十一)。伊川亦云:「物物皆有理」(同上，十九)。伊川又云:「天下之物皆可以理照。有物必有則。一物須有一理」。「一草一木皆有理」(同上，十八)。「一物之理，即萬物之理」(同上，二上)。因「萬物皆是一理」也(同上，十五)。二程云:「理則天下只是一箇理，故推至四海而準」。此理即是天理。故又云:「萬物皆只是一箇天理」。「天理云者，這一箇道理，更有甚窮已?不爲堯存，不爲桀亡。……更怎生說得存亡加減?是佗元無少欠，百理俱備」(俱同上，二上)。伊川云:「物我一理，纔明此，即曉彼」(同上，十八)。二程云:「理與心一」(同上，五)。蓋謂心包萬理也。伊川謂張子「《西銘》明理一而

分殊」(《伊川文集》，五)。其說《易》亦每謂如此。蓋天下之理一，而物則百殊也。此外二程每言「常理」，「正理」，「實理」。至與義比較，則明道謂「理義；體用也」(《遺書》，十一)。伊川云：「在物爲理，處物爲義」(《易傳》，四，艮卦)。以上語雖簡單，而理學之基本原則，于焉堅立。二程之「性即理也」(《遺書》，二二上)，成爲程朱學派理學之中心，亦爲「性理學」名稱所由來，另詳「性理」條。

朱子繼承二程之說而擴大之，並補其不足。理之哲學，于是完成。朱子《讀大紀》云：「宇宙之間，一理而已。天得之而爲天，地得之而爲地。而凡生于天地之間者，又各得之以爲性。其張之爲三綱，其紀之爲五常，蓋皆此理之流行，無所適而不在。若其消息盈虛，循環不已，則未始有物之前，以至人消物盡之後，終則復始，始復有終，又未嘗有頃刻之或停也」(《朱子文集》，七十)。朱子以天地萬物之理，即是太極。彼云：「伊川說得好，曰：『理一分殊』。合天地萬物而言，只是一箇理。及在人，則又各自有一箇理」(《朱子語類》，一)。伊川云一草一木皆有理。門人問枯槁有理否？朱子答云：「才有物，便有理。天不曾生箇筆，人把兎毫來做筆。才有筆，便有理」。又有門人問，如物之無情者，亦有理否？朱子答云：「固是理，如舟只可行之于水，車之只可行之于陸」(均《語類》，四)。朱子雖言天地之前與以後均有理，然此只指理爲形上而非形下而已。理非氣無掛搭，朱子言之甚詳。理以實見。朱子謂張子言『氣化有道之名，合虛與氣有性之名』，意亦以虛爲理。然虛却不可謂之理。理則虛耳」(《語類》，七四)。「天下之理，至虛之中，有至實者存。至無之中，有至有者存。夫理者，寓于至有之中，而不可以目擊而指數也。然而擧天下

之事，莫不有理」(同上，十三)。

朱子言理，分自然，所以然，與所當然。「事物之理，莫非自然」(《孟子集註•離婁下》)。「實理自然，初無委曲」(《論語集註•雍也》)。「蓋以自然之理言之，則天地之間，惟天理至實而无妄」(《中庸或問》，二十章)。「至于天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則。所謂理也」(《大學或問•經文》)。「使于身心性情之德，人倫日用之常，以至天地鬼神之變，鳥獸草木之宜。自其一物之中，莫不有以見其當然而不容已，與其所以然而不可易者」(《大學或問》，第五章)。大學物有本末，但本末不可截分。「有本末者，其然之事也。不可分者，以其悉具所以然之理也」。「洒掃應對之事，其然也，形而下者也。洒掃應對之理，所以然也，形而上者也」(俱《論語或問•子張篇》)。換言之，「然其理之所以然，則隱而莫之見也」(《中庸章句》，十二章)。至于當然之理，則「至善，則事理當然之極也」(《大學章句》)。「道者，天理之當然」(《中庸章句》，第四章)。「既有是物，則其所以爲是物，莫不各有當然之則，而自不容已。是皆得于天之所賦，而非人之所能爲也。今且以其至切而近者言之。則心之爲物，實主于身。其體則有仁義禮智之性，其用則有惻隱羞惡恭敬是非之情。渾然在中，隨感而應。各有所主，而不可亂也。次而及于身之所具。……又次而及于身之所接。……是皆必有當然之則，而自不容已。所謂理也」(《大學或問》，第五章)。

朱子關于性理，天理，言之甚詳。已另見各條。其于理之與道義，亦分別清楚。依朱子，「道是統名，理是細目」。「以各有條謂之理，人所共由謂之道」。「道便是路，理是那文理」(均《語類》，六)。此處以條理文理釋理，可知朱子並非忽略古訓。朱子

《答何叔京第二十七書》論天理云：「天理既渾然，然既謂之理，則便是箇有條理底名字。故其中所謂仁義禮智四者，合下便各有一箇道理，不相混雜。以其未發，莫見端緒，不可以一理名，是以謂之渾然。非是渾然裏面，都無分別，而仁義禮智，却是後來旋次生出四件有形有狀也。須知天理只是仁義禮智之總名，仁義禮智便是天理之件數」(《文集》，四十)。又云：「理者，有條理」。「理是有條理，有文路子」。「理如一把線相似，有條理」(俱《語類》六)。至于事理之關係，則朱子曾與人書云：「至微之理，至著之事，一以貫之」。又云：「理無事則無所依附」(同上)。理與德，則「存之于中謂理，得之于心爲德」(同上)。所討論最多者爲理氣關係。氣之觀念，爲二程所未詳言。非有朱子之補充，理學究不能健全成立也。理氣之說，另條備記。

朱子門人陳淳(1159—1223)從朱子將近十年，得于親炙，深明朱子意旨。然所著《北溪字義》，「理」字只得三條，不及「命」，「性」，「心」，「道」等之半。殆其重道德性命而不重理氣之談也。但于道與理及何謂當然，則有所解釋，不爲無補也。彼曰：「道與理大槩只是一件物。然析爲二字，亦須有分別。道是就人所通行上立字。與理對說，則道字較寬，理字較實。理有確然不易的意。故萬古通行者，道也，萬古不易者，理也。理無形狀，如何見得？只是事物上一箇當然之則。則便是理。則，是準則法則，有箇確定不易底意。只是事物上正當合做處，便是當然。即這恰好無過些亦無不及些，便是則。如爲君止于仁，止仁便是爲君當然之則。……理是在物當然之則」(《北溪字義》下，「理」字條)。程朱好引《詩經》有物有則之言，以爲其理之學說之根據。「則」之古訓爲「法」。朱子之解釋則爲「天生烝民，有物有則。蓋視有當視

之則，聽有當聽之則。……莫不各有當然之則。所謂窮理者，窮此而已」(《語類》，五九)。陳淳亦述朱子之意而已。

程、朱以性即理，陸、王則以心即理。象山(陸九淵，1139—1193)云：「塞宇宙，一理耳。學者之所以學者，欲明此理耳。此理之大，豈有限量」(《象山全集》，十二，《與趙詠道》)。「此理在宇宙間，未嘗有所隱遁。天地之所以為天地者，順此理而無私焉耳」(同上，十一，《與朱濟道》)。其《易說》亦云：「此理塞宇宙，誰能逃之？順之則吉，逆之則凶」(同上，二一)。「此理充塞宇宙，天地鬼神，且不能違異，況于人乎」(同上，十一，《與朱濟道》)。又曰：「此理塞宇宙。所謂道外無事，事外無道。捨此而別有商量，別有趨向，別有規模，別有形迹，別有行業，別有事功，則與道不相干」(同上，三五，《語錄》)。凡此思想，實與程、朱無異。然與程、朱相異而不相容者，則其心即理之說也。象山云：「人人皆有是心，心皆具是理。心即理也」(同上，十一，《與李宰》)。又云：「人心至靈，此理至明。人皆有是心，心皆具是理」。「千萬世之前有聖人出焉，同此心，同此理也。千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也。東南西北有聖人出焉，同此心，同此理也」(同上，二二，《雜說》)。「天下之理無窮。……然其會歸，總在于此」(同上，三四，《語錄》)。所謂此者，吾心也。「此理本天所以與我，非由外鑠。明得此理，即是主宰。眞能為主，則外物不能移，邪說不能惑」(同上，一，《與曾宅之》)。同書並云：「心，一心也。理，一理也。至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。……仁，即此心也，此理也。……敬，此理也。義，亦此理也。內，此理也。外，亦此理也」。此書可謂象山哲學之宣言。

陽明(王守仁，1472—1529)心即理之哲學，實因反對朱子格

物之說而自得。蓋以格物爲正心，而理具于心也。然其以心即理，與象山同。學者遂稱爲陸王心學。陽明云：「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎」(《傳習錄》上)？門人問程子「在物爲理」之說。陽明答云：「『在』字上當添一『心』字。此心在物爲理。如此心在事父則爲孝，在事君則爲忠之類」(同上，卷下)。蓋其學說以「身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知。意之所在便是知，如意在事親，即事親便是一物。……所以某說無心外之理，無心外之物」(同上，卷上)。其說有其論據，並于心意知物，有所分析，與象山竟然主張不同。心具衆理，故陽明「要此心純是一箇天理」(同上)。天理者，良知也。陽明云：「吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理于事事物物，則事事物物，皆得其理矣」(同上，卷中，《答顧東橋書》)。陽明以心性爲一。「賦于人謂之性，主于身也謂之心」(同上，卷上)。陽明屢評朱子析心理爲二。或問「晦菴(朱子)先生曰：『人之所以爲學者，心與理而已』。此語如何」？陽明答曰：「心即性，性即理。下一『與』字，恐未免爲二」(同上)。又云：「夫物理不外于吾心。外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶？心之體，性也。性即理也。故有孝親之心，即有孝之理。無孝親之心，即無孝親之理矣。……理豈外于吾心邪？晦菴謂人之所以爲學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理。理雖散在萬事，而不外乎一人之心。是其一分一合之間，而未免啓學者心理爲二之弊」(同上，卷中，《答顧東橋書》)。朱王二人哲學根本不同，故其心與理之關係，亦當然不能一致也。

與陽明同時之湛若水(1466—1560)言隨處體認天理。此天理仍與程、朱相近。大多明儒則倡陽明良知之教，以心爲理。即宗朱

子者亦評其理氣之說。羅欽順(1389—1464)輩則謂天地皆氣而非理，理即氣也。清儒幾皆以事言理。顏元(1635—1704)云：「但須莊敬篤實，立其基本，逐事逐物，理會道理。待此通透，意誠心正了，就切身處理會，旋旋去理會。禮樂射御書數，也是合當理會的，皆是切用。但不先就切身處理會道理，便教考究得些禮文制度，又干自家身己甚事」(《四存編》，四，《存學編・性理評》)?此雖非討論宇宙原理，而其側重道理之在日常生活，則是顯然。戴震(字東原，1723—1777)則更爲直接。其言曰：「物者，事也。語其事不出乎日用飲食而已矣。舍是而言理，非古賢聖所謂理也」(《孟子字義疏證》，「理」字條第三)。彼所謂理，「理者察之而幾微，必區以別之名也。是故謂之分理。……得其分，則有條而不紊，謂之條理」(，同上，「理」字條第一)。又云：「理者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也」(同上，第二)。戴震最反對宋儒「以理如有物焉，得于天而具于心。因以心之意見當之也」(同上，第五)。「就事物言，非事物之外別有義理也。有物必有則，以其則正其物而已矣。就人心言，非別有理以予之而具于心也。心之神明，于事物咸足以知其不易之則，譬有光皆能照，而中理者，乃其光盛，其照不謬也」(同上，第八)。至如非另有一理，如何而正其物，如何不爽失，則戴氏未有解說。惟其以事言理，實比顏元更爲明顯，更爲有力，實足以代表清代全期學風。故章學誠(1738—1801)亦曰：「事有實據，理無定形。故夫子之述六經，皆取先王典章。未嘗離事而著理」(《文史通義》，內篇一，《經解》中)。至近人劉師培(1884—1919)著《理學字義通釋》，釋二十九字，以理字爲最長而徵引最多。根據古訓，亦受西洋邏輯分析之影響，謂「理也者，即由比較分析而後見者也。而比較分析之能，又即在心

之理也。……吾心之所辨別者，外物之理也；吾心之所以能辨別外物者，即吾心之理也。……若孔子言『故有物必有則』，則、就外物之理言之。而要之皆分析之義也。若宋儒言理以天理爲渾全之物，復以天理爲絕對之詞，又創爲天即理，性即理之說，精確實遜于漢儒。然訓『理』爲『分』，宋儒非無此說。不得據渾然之訓，而概斥宋儒言理之疏也。近世東原戴氏之解理字也，以人心所同然，情欲不爽失爲理，故能去私戒偏。舍勢論理，可謂精微之學矣。惟謂六經群籍，『理』字不多見，此則東原立說之偏耳。然較宋儒之以勢爲理者，所得不已多乎」？劉氏實是代表當時一般反宋明理學之精神，其所論亦只是宣言，無學術性。如心何以只能分析而不能綜合？其一端也。　(陳榮捷)

**參考文獻：**(1)唐君毅：《中國哲學原論》，上册，第二章，《原理下・空理、性理與事理》。
(2)錢穆：《朱子新學案》，第一册，《朱子論理氣》。頁238—262。
(3)韋政通：《中國哲學辭典》，「理」字條，頁556—561。

## 理一分殊

理一分殊，亦曰一本萬殊。「分」，附問切，指職分，非分別之意。理學之始倡此說者爲程頤(伊川先生，1033—1107)。伊川云：「二氣五行，剛柔萬殊。聖人所由，惟一理」(《遺書》，六)。又云：「天下之理一也。……雖物有萬殊，事有萬變，統之以一，則无能違也」(《易傳》，三)。又云：「天下之志萬殊，理則一也」(同上，一)。其重在一。伊川論理一分殊之最著者，爲其與門人楊時

(1053—1135)討論張子(張載，橫渠先生，1020—1077)之《西銘》。楊時寄伊川先生書曰：「《西銘》之書，發明聖人微意至深。然而言體而不及用，恐其流遂至于兼愛」(《楊龜山先生集》，十六)。蓋謂《西銘》只言老吾老，幼吾幼，而不言老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。故有理一之仁而無遠近親疏各當其分之義，恐其流遂至于墨氏之兼愛。伊川答云：「《西銘》理一而分殊，墨氏則二本而無分。分殊之蔽，私勝而失仁。無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也。無別而迷兼愛，至于無父之極，義之賊也。子比而同之，過矣。且謂言體而不及用，彼欲使人推而行之，本為用也，反謂不及，不亦異乎」(《伊川文集》，五)？此兩書雖短，議論亦不詳盡，然以後談理一分殊者，無不以此為典型。所謂推而行之，蓋指《西銘》以乾父坤母為體，以愛親育英等為用也。楊時經此啓悟，遂有「天下之物，理一而分殊。知其理一，所以為仁。知其分殊，所以為義」(《文集》，二十，《答胡康候》)之語，為學者所常引用。

此理一分殊之典型，成為理學不易之則。朱子發揮更盡。朱子本旨，當然是從伊川而來。然亦早年大有發于其師李侗(延平先生，1093—1163)。據《延平答問》所載，延平與朱子討論理一分殊為最多而且最詳，實有出乎討論看未發以前氣象之上(《延平答問》，壬午六月與辛巳八月)。朱子《延平答問後錄》云，延平「嘗語問者曰：『若槩以理一而不察乎其分之殊，此學者所以流于疑似亂眞之說而不自知也』」。此重點在萬殊，與伊川異。未始非楊時言體不言用之疑所影響。二程理學基乎體用觀念之上。體用即一理分殊。未始不體用兼顧。且各教義均以體用與理一分殊解之。

朱子釋忠恕云：「忠為恕體，是以分殊而理未嘗不一。恕為

忠用，是以理一而分未嘗不殊」(《論語集註·里仁篇》)。又註《孟子》云：「天地之間，人物之衆，其理本一，而分未嘗不殊也。以其理一，故推己而可以及人。以其分殊，故立愛必自親始」(《梁惠王上》)。其論《西銘》，「《西銘》要句句見理一而分殊」。又曰：「《西銘》一篇，始末皆是理一分殊。以『乾爲父，坤爲母』便是理一而分殊。『予兹藐焉，混然中處』，便是分殊其理一。『天地之塞吾其體，天地之帥吾其性』，分殊而理一。『民吾同胞，物吾與也』，理一而分殊」(均《朱子語類》，九八)。又曰：「故以民爲同胞，物爲吾與者，自其天下之父母者言之，所謂理一者也。然謂之民，則非眞以爲吾之同胞。謂之物，則非眞以爲我之同類矣。此自其一身之父母者言之，所謂分殊者也。……但其所謂理一者，貫乎分殊之中，而未始相離耳」(《文集》，三七，《與郭仲晦》)。其分析之細，非程子、楊時，與李侗所可及。又謂「自天地言之，其中固自有分別。自萬殊觀之，其中亦自有分別。不可認是一理了，只滾做一看」(同上)。朱子且謂「聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能于分殊中，事事物物，頭頭項項，會得其當然，然後方知理本一貫」(《語類》，二七)。如此重殊，必是延平影響。亦可謂論思想則體用並重，論修養則以行爲重，而行必由義，即理之分殊也。

理一分殊，以後程朱派當然無有異議。如薛瑄(1545卒)云：「統體一太極，即萬殊之一本。各具一太極，即一本之萬殊」(《讀書錄》，一)。即獨立派如羅欽順(1465—1547)亦循此典型。彼云：「蓋人物之生，受氣之初，其理惟一。成形之後，其分則殊。其分之殊，莫非自然之理。其理之一，常在分殊之中。此所以爲性命之妙也」。又云：「形質旣具，則其分不能不殊」(均《困知記》

上)。即心學派之黃宗羲(1610—1695)，亦不出乎此典型。其《明儒學案》凡例云：「學者于其不同處，宜著眼理會，所謂一本而萬殊也」。《學案》側重分源別流。「窮理者窮此心之萬殊。……奈何今之君子，必欲出于一途」(自序)。其特重萬殊，于此可見。然下亦云「間有明一本之所在」，且引《湯潛菴學案》「苟善讀之，未始非一貫」之語，則萬殊固有一本也。至近人馮友蘭之《新理學》，亦從程朱理一分殊之說，但謂其于實際無所肯定(頁61—62)。

(陳榮捷)

**參考文獻：**韋政通：《中國哲學辭典》，「理一分殊」條，頁567—568。

## 理氣

理氣之說，始于朱子。而朱子之說，聚訟數百年。此爲一元二元問題，乃哲學之根本問題也。二程(程顥，1032—1085；程頤，1033—1107)發明理之大旨，但未及言氣，朱子則成全其說。

朱子與門人故舊討論理氣問題甚多，尤以同異先後爲然。朱子曰：「人之所以生，理與氣合而已」(《朱子語類》，四)。「故人物之生，必得是理，然後有以爲健順仁義禮智之性。必得是氣，然後有以爲魂魄五藏百骸之身」(《大學章句》，第三章)。「有理，便有氣，流行發育萬物」(《語類》，一)。「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」(同上)。「不論氣之精粗，莫不有是理」(同上，四)。「有是理，便有是氣，但理是本」(同上，一)。

至于兩者比較，則「聚而生，散而死者，氣而已。……故聚則有，散則無。若理則亘古今常存，不復有聚散消長也」(同上，

三)。「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器，生物之具也。是以人物之生，必稟此理然後有性，必稟此氣然後有形。其形雖不外乎一身，然其道器之間，分際甚明，不可亂也」(《朱子文集》，五八，《答黃道夫》)。「所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處，然不害二物之各爲一物也。若在理上看，則雖未有物，而已有物之理。然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。大凡看此等處，須認得分明，又兼始終，方是不錯」(同上，四六，《答劉叔文》)。門人問：「先生《答黃商伯書》(同上，四六)有云：『論萬物之一原，則理同而氣異。觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同』。問『理同而氣異』，此一句，是說方付與萬物之初，以其天命流行，只是一般，故理同。以其二五之氣，有清濁純駁，故氣異。下句是就萬物已得之後說。以其雖有清濁之不同，而同此二五之氣，故氣相近。以其昏明開塞之甚遠，故理絕不同」。朱子答曰：「氣相近，如知寒煖。……人與物都一般。理不同，如蜂蟻之君臣，只是他義上有一點子明。……其他更推下去」(《語類》四)。

關于理氣先後，朱子曰：「未有事物之先，此理已具」(同上，九五)。問理氣先後，朱子曰：「理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後？理無形，氣便粗，有查滓」。又云：「此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理非別爲一物，即存于是氣之中，無是氣，則是理亦無掛搭處」。又云：「如陰陽五行，錯綜不失條緒，便是理。若氣不結聚時，理亦無所附著」。或問先有理後有氣之說，朱子答曰：「不消如此說。而今知得他合下是先有理後有氣邪？後有理

先有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之，則疑此氣是依傍這理行。及此氣之聚，則理亦在焉。蓋氣則能凝結造作，理却無情意，無造作。只是此氣凝聚處，理便在其中」。「要之也先有理。只不可說是今日有理，明日却有是氣。也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理却只在這裏」。問天地未判時，下面都多却已有否？答曰：「只是都有此理。天地生物千萬年，古今只不離許多物」(俱《語類》，一)。

朱子論太極動靜，曾以太極比人，動靜比馬。人乘馬，馬之出入，人而隨之而出入。曹端(1376—1434)評之曰：「謂理之乘氣，猶人之乘馬。馬之一出一入而人亦與之一出一入，以喻氣之一動一靜，而理亦與之一動一靜。若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈。理為死理，而不足以為萬物之原」(《太極圖說述解・辨戾》)。黃宗羲(1610—1695)駁之曰：「抑知理氣之名，由人而造。自其浮沉升降者而言，則謂之氣。自其浮沉升降不失其則而言，則謂之理。蓋一物而兩名，非兩物而一體也。薛文清有日光飛鳥之喻。一時之言理氣者，大略相同耳」(《明儒學案》，四四)。文清即薛瑄(1389—1464)。其喻云：「理如日光，氣如飛鳥。理乘氣機而動，如日光載鳥背而飛。鳥飛而日光雖不離其背，實未嘗與之俱往，而有間斷之處。亦猶氣動，而理雖未嘗與之暫離，實未嘗與之俱盡，而有滅息之時。氣有聚散，理無聚散，于此可見」(《薛文清公全集》，五，《讀書錄》)。黃宗羲評之曰：「羲竊謂理為氣之理，無氣則無理。若無飛鳥而有日光，亦可無日光而有飛鳥。不可為喻。蓋以大德敦化者言之，氣雖窮盡，理無窮盡。不特理無聚散，氣亦無聚散也。以小德川流者言之，日新不已。不

以已往之氣，爲方來之氣。亦不以已往之理，爲方來之理。不特氣有聚散，理亦有聚散也」(《明儒學案》，七)。宗羲之大前提爲理爲氣之理，故云理有聚散，與朱子異也。宗羲謂羅欽順(1465—1547)「論理氣最爲精確」(同上，四七)。羅氏以氣之「千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不克亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依于氣而立，附于氣以行也」(《困知記》，一)。其與「朱子小有未合者，蓋其言有云理與氣決是二物。又云氣彊理弱。又云若無此氣，則此理如何頓放？似此類頗多」(同上)。宗羲謂「先生(羅欽順)之言理氣，不同于朱子，而言心性則與朱子同。故不能自一其說耳」(《明儒學案》，四七)。實在欽順之誤，乃在知朱子之理氣爲二，而不知其無無理之氣與無無氣之理也。王廷相(1474—1544)著《橫渠理氣辯》討論橫渠(張載，1020—1077)之《正蒙》曰:「氣游于虛者也，理生于氣者也，氣雖有散，仍在兩間，不能滅也。故曰:『萬物不能不散而爲太虛』。理根于氣，不能獨存也。故曰:『神與性皆氣所固有』。若曰氣根于理而生，不知理是何物？有何種子，便能生氣」(《王氏家藏集》，三三)？呂坤(1536—1618)亦以理爲氣之理，謂「宇宙內主宰萬物底只是一塊氣。氣即是理。理者，氣之自然者也」(《呻吟語》，一，《談道》)。然于理氣之辯，則不以爲當務之急。門人數四窮問太極無極，理氣同異。呂坤答之曰:「此等語予亦能剿先儒之說，及一己之謬見，以相發明，然非汝今日急務。……汝只把存心制行，處事接物。……再講這話不遲」(同上)。以大體言，王夫之(1619—1692)雖受橫渠影響，其哲學亦以氣爲基，而趨于理氣合一。彼云:「若其實，則理在氣中，氣無非理。氣在空中，空無非氣。通一而無二者也」(《張子正蒙注‧太和篇》)。顏元(1635—1704)亦以

理氣不二，謂「氣即理之氣，理即氣之理」(《存性篇》，卷一，《駁氣質性惡》)。又撰《妄見圖》，譏朱子《性圖》之不妥。其主點在示理氣之融爲一片。謂二氣四德，正者間者，淸厚者濁薄者，長短偏全者，皆此理此氣。故曰：「天下有無理之氣乎？有無氣之理乎？有二氣四德外之理氣乎」(同上，卷二)？其著《存性》一篇，大旨在明理氣俱是天道也。至戴震(1723—1777)則旣反對宋儒之理，自然反對宋儒之氣。彼極貶朱子理氣之說，謂朱子「創理氣之說，譬之二物渾淪。于理極其形容，指之曰淨潔空濶」(《孟子字義疏證》，「理」字第十三條)。朱子謂二物渾淪，只從物上看而言。若從理上看，則未有物而已有是理。故渾淪只一面觀而已。朱子云理是個淨潔空濶底世界後，即云理不造作。今戴氏乃謂「不過就老莊釋氏所謂眞宰眞空者，轉之以言理」。無乃誣之過甚乎？（陳榮捷）

**參考文獻：**(1)錢穆：《朱子新學案》，第一册，頁238—262，《朱子論理氣》。
(2)韋政通：《中國哲學辭典》，頁564—567，「理氣論」條。
(3)《古今圖書集成・理學彙編・學行典・理氣部》，卷七。

## 理學

儒家之學素來稱爲聖學，似與佛學相對。至宋張橫渠（張載，1020—1077)已用道學一詞。至淳熙 (1174—1189) 而通用。慶元年間(1195—1200)朝廷攻擊朱子學派，于是攻擊道學，旋改稱僞學而禁止之。弛禁之後，漸由道學而稱理學。考理學之名，

最早見于嘉定十三年 (1220) 史部考功郎中樓觀復疏請賜諡周子(周敦頤，號濂溪，1017—1073)。樓氏之奏議云:「理學之說，隱然于唐虞三代之躬行，開端于孔門洙泗之設敎，推廣于子思孟軻之講明，駁雜于漢唐諸儒之議論，而復恢于我宋濂溪先生周公敦頤。一濬其源而洗之，混混益昌于今，做諸百世無疑也」(《周子全書》，二一)。根據樓氏之歷史源流，則理學因周子而復興。此即朱子之道統觀，以周子爲奠基也。朱子道統由周子而二程(程顥，稱明道先生，1032—1085；程頤，稱伊川先生，1033—1107)而張子 (張載，1020—1077)。朱子門人以朱子得周程張子之傳，故理學每指濂(濂溪周子)洛(二程講學之地)關(張子講學之地)閩 (朱子講學之地) 之學。其學皆以理爲主，故稱理學。又以性即理，故又稱性理學。自宋以來，以理學或性理爲書名甚多。宋人黃震(字東發，1213—1280) 所著《黃氏日鈔》有「讀本朝諸儒理字書」多條，可見一斑。明代之《性理大全》，《理學類編》，與清代之《性理精義》，《理學宗傳》等書，更爲著名。後人遂稱宋代理學爲宋學，簡便之至。

與聖學理學同時亦稱心學。蓋指《書經・大禹謨》「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中」十六字訣。近年又稱新儒學。西方哲學有新柏拉圖主義 (Neo-Platonism)，以異于原本柏拉圖主義(Platonism)。十七世紀天主敎傳敎士來華，見宋明儒學與孔孟之學不同，因仿西方哲學歷史之進程而稱之爲新儒學(Neo-Confucianism)。近數十年我國學人大受西方影響，于是採用新儒學之名，以代理學。于理學之本質無所變，而名目則新鮮也。同時又分理學爲兩派：一爲程朱之學，仍稱理學。一爲陸(陸九淵，稱象山先生，1139—1193) 王 (王守仁，號陽明，1472—1529)之

學，謂之心學。此亦模仿西學，每分兩派，黑白分明，而以程朱之學爲理，陸王之學爲心。實則程朱以性爲理而陸王則以心爲理。二者說理不同，而說心則無異也。且程朱之學，亦根乎性心。故以此爲理，以彼爲心，不免過偏。

自宋以來，儒學進展，素有一本萬殊之現象。宋之理學，雖以濂洛關閩爲主，然朱子之時，即花開數葉。雖是程朱當中，然朱子同時即有浙江之呂（呂祖謙，稱東萊先生，1137—1181）陳（陳亮，1143—1194）之浙東學派，江西之陸（陸九淵，稱象山先生，1139—1193）派，與湘湖（胡宏，號五峯，1105—1155）等學派，學者每但舉朱陸二派，亦有舉朱陸呂三派者。近年牟宗三極力主張應舉朱陸湘三派，蓋言心性之學，故未及浙東之學也。綜觀《宋元學案》，眞是百花並放。所謂三派二派，簡單言之而已。萬斯同(1638—1702)《儒林宗派》，分北宋程子學派，門人六十五人。胡氏（胡瑗，993—1059）學派，門人二十八人。張氏學派，門人十二人。邵氏(邵雍，1012—1077)學派，門人三人。南宋朱子學派，門人四百三十三人。林氏(林光朝，1114—1178)學派，門人十四人。呂氏學派，門人四十九人。張氏（張栻，稱南軒先生，1133—1200）學派，門人三十二人，陸氏學派，門人四十七人。葉氏（葉適，1150—1223)學派，門人六人。陳氏(陳傅良，1137—1181)學派，門人六人。陳氏(陳亮)學派，門人三人。

黃宗羲(1610—1695)著《明儒學案》，爲有明一代學術之總滙。其序首云「盈天地皆心也」。以心爲明代學術之中點，然並未稱之爲心學，亦仍用聖學而已。有明王學遍天下，故明之聖學，亦即王學。然陽明同時有甘泉(湛若水，1466—1560)學派，其他前後諸儒，更無論矣。學者每稱宋明理學，統言之也。據《儒林宗

派》，元有金氏(金履祥，1232—1303)學派，門人五人。吳氏(吳澄，1247—1331)學派，門人二十六人。許氏(許衡，1209—1281)學派，門人十六人，劉氏(劉因，1249—1293)學派，門人六人。明則有宋氏(宋濂，1310—1381)學派，門人十人。薛氏(薛瑄，1392—1464)學派，門人十二人。吳氏(吳與弼，1391—1469)學派，門人十一人。陳氏(陳獻章，稱白沙先生，1428—1500)學派，門人二十四人。章氏(章懋，1436—1521)學派，門人十五人。蔡氏(蔡清，1453—1508)學派，門人十五人。王氏學派，門人一百零五人。劉氏(劉宗周，1578—1645)學派，門人十二人。各派人數，實不止此數，如朱子門人至少有四百六十七人，陽明學派門人至少有三百零七人是也。

清儒以明室之亡，歸咎于王學之空疏，又進而攻擊宋明心性之學，戴震(1723—1777)尤其是猛攻宋儒氣質之性與超然之理，似是攻擊理學，其實清儒仍在理學範圍之內。其反對宋儒明儒，乃求理學之修正，亦如陽明之說，並非盡取宋儒之學以代之，而乃求有以修正而已。故理學之名，實可包括宋元明清四代之儒學，其流雖萬殊，而實一本也。張之洞(1837—1909)著《書目答問，列清代理學家二十二人，另兼理學者五人，可爲證也。馮友蘭名其早年大著爲《新理學》，可知理學雖在二十世紀大受批評，然其流未嘗止息也。 (陳榮捷)

## 理學宗傳

《理學宗傳》二十六卷，孫奇逢(號鍾元，1585—1675)著。所謂宗傳，亦是大宗嫡派，脈脈相承之意。孫氏以聖學之傳，如《易》之元亨利貞。以彼觀之，「堯舜而上，乾之元也。堯舜而下

，其亨也。洙泗鄒魯，其利也。濂洛關閩，其貞也。分而言之，則羲皇其元，堯舜其亨，禹湯其利，文武周公其貞乎！中古之統，元其仲尼，亨其顏曾，利其子思，貞其孟子乎！近古之統，元其周子，亨其程張，利其朱子，孰爲今日之貞乎？……蓋仲尼沒至是且二千年。由濂洛而來，且五百有餘歲矣。則姚江（王陽明，1472—1529）豈非紫陽（朱子）之貞乎？……《宗傳》共十一人。於宋得七（周，二程、張、邵、朱、陸），於明得四（薛瑄，王守仁（陽明），羅洪先，顧憲成）。其餘有《漢隋儒考》（數人），《宋元儒考》（程門，朱門，及各派數十人），《明儒考》（五六十人）若干人。尙有未盡，入《補遺》（楊簡，王畿，周汝登等六人）。補遺云者，謂其超異，與聖人端緒微有不同，不得不嚴毫釐千里之辨」（康熙五年，1666，自序）。孫氏從事此處，凡三十年。以周子接孔子生知之統，而陽明則接周子之統。是與朱子所立道統由周子而二程不同。然其所列正統十一人，不特包括朱子陸子（象山，1139—1193），而亦陽明之後有羅洪先顧憲成，謂其「意有所屬」（自序）。其義例云，「是編有主有輔，十一子其主也，儒之考其輔也。十一子與諸子，其內也。《補遺》諸子，其外也」。其宗譜不可謂不嚴整。然門戶傳統之見，不下海門。惟取材頗稱充實，遠勝于海門，如周子盡錄《太極圖說》與《通書》是也。且避免伏羲神農等神語，更勝一籌矣。　（陳榮捷）

## 陸九淵

陸九淵（1139—1193），字子靜，號存齋，又號象山翁。金谿（今江西臨川）人。父賀，以學行爲里人所宗，有六子，九淵其季也。三歲，母饒氏死。四歲問天地何所窮際。五歲入學，窗角讀

《論語》，即疑有子之言支離。聞人誦伊川(程頤，1033—1107)語云：「伊川之言，奚爲與孔孟之言不類」？後十餘歲，因讀古書，至「宇宙」二字，解者曰：「四方上下曰宇，往古來今曰宙」，忽大省曰，「元來無窮。人與天地萬物，皆在無窮之中者也」。乃援筆書曰：「宇宙內事，乃己分內事。己分內事，乃宇宙內事」。又曰：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也」。此語《年譜》繫於紹興二十一年(1151)九淵十三歲。語又見《象山全集》，二二，《雜說》。蓋童時略有啓悟，長時乃成此說也。

紹興三十二年(1162)秋試鄉擧。乾道八年(1172)，年三十四，擧進士。考官呂祖謙(東萊，1137—1181)讀其「天地之性人爲貴」，大加嘆賞。謂「此卷超絕有學問者，必是江西陸子靜之文」。竟能識其文于數千人之中如此。九淵始至行都，一時俊傑咸從之游，朝夕應酬答問，學者踵至，至不得寐者四十餘日。歸途經富陽(浙江)，主簿楊簡(1141—1226)執弟子禮焉。淳熙元年(1174)授靖安縣(浙江)主簿，未上。五月訪呂東萊于衢(浙江)。翌年東萊約子靜與其兄九齡(稱復齋先生，1132—1180)與朱熹同會于江西信州之鵝湖寺。朱以陸之教爲太簡，陸以朱之教人爲支離。此歷史性極爲重大之鵝湖之會，遂不歡而散，四年(1177)丁繼母憂。六年(1179)服除，授崇安縣(福建)主簿。八年(1181)訪朱子于南康(江西)，朱子請其登白鹿洞書院講席，子靜講君子喻于義、小人喻于利章，聽者感至流涕。朱子請其書講義，尋以講義刻石。

是年丞相少師史浩(1106—1194)薦子靜。薦云:「陸某沉潛之學,沉粹之行,輩行推之。而心悟理融,出于自得者也」。授都堂審察,不赴。九年(1182)侍從復上薦,除國子正。翌年(1183)多遷勅令所刪定官。十一年(1184)輪對,因陳五論:一論博求天下俊傑。二論願致尊德樂道之誠。三論知人之難。四論事當馴致而不可驟。五論人主不當親細事。任臨安五年,四方之賓滿門,旁無虛宇,併假於館。十三年(1186)除將作監丞,爲給事中王信所駁,十一月乃詔主臺州崇道觀而歸。既歸學者輻輳,時鄉曲長老,亦俯首聽誨。每詣城邑,環坐率二三百人。至不能容,徙寺觀。縣官爲設講席于學宮,聽者貴賤老少,溢塞塗巷,從游之盛,未見有此。子靜于此開民衆講學之風,闢儒學之新景象。其聲響亮如鐘,異常動人。其言大發人心,皆感興奮。十四年(1187)登貴溪應天山講學,門人結廬以迎。子靜登而樂之,乃建精舍而居焉。明年(1188)易應天山名爲象山,山高五里,其形如象,故名,並自號象山翁,擇勝處建講堂菴閣。子靜歸囊蕭然,經營象山,孺人捐匳中物助之也。居山五年,四方學者大集。大率二月登山,九月末始歸。中間亦往來無定。子靜常居方丈,每旦精舍鳴鼓,則乘山簥至會。揖陞講座,學者以小牌書姓名年甲,依次以坐,少亦不下數十百人。諸生登方丈,隨其人有所開發,或教以涵養,或曉以讀書之方,未嘗及閑話,亦未嘗令看先儒語錄。每講說痛快,則顧傅季魯曰:「豈不快哉」!季魯年最少,坐必末。嘗掛一座于側,間令代說。每講論終日不倦,夜亦不困,動是三鼓。學者連日應酧,勞而蚤起,精神愈覺炯然。五年之間,閱其簿,來見者踰數千人。

光宗即位(1189),差知荆門軍(湖北)。紹興二年(1191)九月

到任。築城備禦，二旬而訖。革稅務之弊。又親閱武。丞相周必大嘗讀其書有曰：「荊門之政，於以驗躬行之效」。翌年(1192)十二月(1193)七日疾，令禱雪，明日雪，乃沐浴更衣端坐。後二日日中卒，年五十四。嘉定十年(1217)謚文安。嘉靖九年(1530)從祀孔廟。

子靜之兄九韶，字子美，稱梭山先生，隱居不仕，不信周子(周敦頤，1017—1073)《太極圖說》，謂其與《通書》不類，否則是其學未成時所作。後子靜替之與朱子劇辯。五兄九齡字子壽，讀《程氏遺書》，委心嚮往，嘗一任興國軍教授。在任僅九月，學生只十五人。兄弟學無成師，意見和而不同。全祖望(1705—1755)云：「三陸子之學，梭山啓之，復齋昌之，象山成之」(《宋元學案》，五七)。此言陸門整個學術，非謂任何學說之進展也。

子靜不著書。其教人以萬物森然于方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。萬物皆備于我。四端我有，無所增添。耳自聰，目自明，故事父自然知孝，事兄自然知弟。六經只是我之注脚。須自立，自重，自足，自得，自成。語學者以尊德性，先立其大者，在人性事勢物理上做，回復本心。天理人欲之言，不是至論。指人心爲人欲，道心爲天理，此說非是。心一也，安有二心？

論者每謂鵝湖之會，象山主尊德性，朱子主道問學，是以水火不容，形成朱陸二派爭論之焦點。當時子靜詠詩，誠以註疏支離指朱子。然會議後朱子所最關心者乃陸子自信太過。其實朱子重涵養與尊德性，並不弱于象山，象山亦未嘗不教人讀書。惟朱子格物，必即物而窮其理，象山則心理爲一，格物即格心耳。

(陳榮捷)

# 陸沉

《莊子・則(彭)陽篇》有一段寓言：孔子往楚國應聘，暫宿蟻丘一位賣漿(如豆漿果汁)者的家裡。鄰居男女老幼聚集於屋頂以觀車馬鼎盛的孔門師徒。子路不明眞相，孔子告訴他說：「他們都是某聖人的臣妾下屬。他隱匿在群衆之間、田隴之旁，消泯虛名而心志像天道无窮極，口雖講話應酬而心未曾講話，因爲其心不屑對世俗隨波逐流。這個陸沉者是否住在市南的楚國勇士熊宜僚呢」？子路性急，自告奮勇想請他來談話。孔子說：「不要召喚他！他知道我熟悉其人格，也知道我去楚國，相信我必向楚王薦擧他做大官，便誤解我是諂佞之徒，趁機取悅楚君，遂耻於聽我講話，何況親眼見我！你爲甚麼認爲他仍在屋裡」？子路立刻驗證老師的推測，宜僚的房子果然空了。作者故意創造宜僚一名，暗示他宜於與民衆爲同僚。正如所謂「小隱隱江湖，大隱隱朝市」；他是境界極高的市廛隱士，即《老子》70章所言「聖人被(披)褐懷玉」。陸沉指无水而沉，象徵應當顯貴而反隱微，是個詭譎的道家術語，非地理地質諸學中如威尼斯市下沉之現象，而說人在鬧市中聲沉影寂。章太炎的筆名之一爲「陸沉居士」。 (王煜)

# 陸賈

陸賈，楚人，生卒年月不詳，約與高祖同時而年稍大，壽較長。他幼年的事蹟，已無從查考。他是秦末漢初，熟讀詩書的儒生與其他刀筆吏者不同；被後來許多學者譽爲重振儒術的先鋒。劉邦起兵，他從高祖定天下，有辯才，居左右，常出使諸侯。高祖十一年五月(前196)立趙佗爲南粤王，使陸賈前往授璽綬，佗

稽首稱臣。佗本是中國人，當劉邦、項羽爭天下時，他治理南粵政績甚佳，遂有割據稱王之心，陸賈憑其學識與口才，把一個「魋結箕倨」的趙佗說服了。到高后時，禁止南越關中買賣鐵器，佗不滿漢室措施，乃自號爲南越武帝，發兵攻長沙邊邑，敗數縣而去；高后遣將軍隆慮侯竈往擊，無功而反。佗常以兵威脅邊境，與中國相抗，乃有文帝元年(前179) 召賈以爲大中大夫再度出使南粵之舉，陸賈一到南越，佗甚恐，去帝制黃屋左纛，還報，文帝大悅。先前「諸呂擅權，欲刧少主，危劉氏，右丞相陳平甚是憂慮，恐禍及己，常燕居深念」(《史記·本傳》)，陸賈教以妙計，乃得誅除諸呂，「立孝文帝，陸生頗有力焉」(同上)。諸呂危漢室，向以出奇計見稱的陳平却無計可施，而要賴陸賈之力才得以解禍，這是他對漢室最直接的功勞，也可以看出他仍有戰國時代謀士說客之風。說詩書，論時功、振儒術是他對社會的另一種貢獻。高祖起於民間，喜酒好狎侮、鄙視儒生，以爲「馬上」得天下，也能「馬上」治天下；於是陸賈稱述湯武之道，引秦任刑而亡之事以爲諫，高祖就命他著秦亡漢興的道理，而成《新語》一書共十二篇(見《史記本傳》)，今本同。《漢志》謂《陸賈》二十三篇，與《史記》所言不同。他還著有記項氏與漢高祖初起及說惠帝文帝間事的《楚漢春秋》九篇，司馬遷曾引據以撰《史記》，其書已佚，今有黃奭輯本，高郵茆泮林梅瑞軒藏板《楚漢春秋》。《漢志》載陸賈賦三篇，今已佚。《新語》一書之主旨在於「崇王道，黜霸術，歸本於修身用人」(《四庫提要》儒家類一)。漢繼秦之弊，天下初定，百姓亟欲休息，故政治措施大抵承襲秦制，如高祖命蕭何次律令，韓信申軍法，張蒼定章程，叔孫通制禮儀，陸賈造新語。蕭何爲秦吏，摭拾秦法，取其宜於時者，作律九章；叔孫通爲秦博士，

頗采古禮與秦儀雜揉而成；張蒼爲秦柱下御史，明習天下圖書計籍，則其章程蓋亦多襲秦法，漢初軍制沿用秦者，故云申軍法。唯有陸賈新語稱引詩書論語，貴仁義，尙德教，懲秦之任刑；其學上繼孟荀，而下開賈誼、董仲舒之先。雖如是，但陸賈思想本於儒家，亦間雜道家陰陽家之說，這是漢儒之共有現象(梁榮茂)

**參考文獻：** (1)司馬遷：《史記・酈生陸賈列傳》，臺北藝文印書館。

(2)班固：《漢書・酈陸朱劉叔孫列傳》，臺北藝文印書館。

(3)胡適：《陸賈新語考》，見《古史辨》第四册。

(4)羅根澤：《陸賈新語考》，見《古史辨》第四册。

(5)張西堂：《陸賈新語辨僞》，見《古史辨》第四册。

(6)余嘉錫：《陸賈新語辨證》，見《四庫提要辨證》。

(7)錢穆：《讀陸賈新語》，大陸雜誌第三十八卷五期。

(8)徐復觀：《漢初的啓蒙思想家陸賈》，見《兩漢思想史》卷二，1976，臺灣學生書局。

(9)胡適：《陸賈》，見《中國思想史長編》第三章。

(10)梁榮茂：《漢初儒生陸賈的生平及其著述》，1968，《孔孟月刊》第六卷第九期。

(1)王更生：《陸賈》，見《中國歷代思想家》，1979，臺灣商務印書館。

## 張載

張載（1020—1077），字子厚，學者稱横渠先生。大梁（現河南開封）人。世居大梁。父知涪州（四川涪陵）。父死後家遷陝西郿縣之横渠鎮。少喜談兵，大有志于功名。西夏入寇，欲結客取甘肅洮河以西之地。年二十一（1040）以書謁范仲淹（989—1052），一見知其器遠，乃警之曰：「儒者自有名教可樂，何事于兵」？因與《中庸》勸其讀之。猶以爲未足，又訪諸釋老累年，究極其說。卒無得，乃反而求之六經。嘉祐元年（1056）入京，嘗坐虎皮講《易》，聽者甚衆，司馬光（1019—1086）亦在座焉。及見外甥程氏兄弟（程顥，1032—1085；程頤，1033—1107），志于儒學益堅而盡棄異學焉。一夕與二程論《易》，次日語人曰：「二程深明易道，吾所弗如，汝輩可師之」。遂撤座輟講而歸。

嘉祐二年（1057）舉進士，爲祁州（現湖北安國縣）司法參軍。旋知雲巖（現陝西宜州）。每月吉具酒食召耆老會于縣庭，親自勸酬，以示敬老模範。翌年調渭州（現甘肅平涼縣）簽書軍事判官。寧熙二年（1069）以御史中丞呂公著（1018—1089）薦，召見問治道。時王安石（1021—1086）正行新法，載不以爲然，對曰：「爲政不法三代者，終苟道也」。帝命參議新法，載以願先觀察旬月爲對。于是以爲崇文院校書。他日見王安石，王問以新政，載曰：「若與人爲善，則孰敢不盡？如教玉人追琢，則人亦故有不能」。王不悅。命載赴浙東治獄，蓋使其離京外任也。時程顥爲監察御史裏行，抗議無效。熙寧三年（1070）事畢回京，適其弟戩（天

祺)以反對新法得罪，載乃稱疾歸横渠。自是讀書講學，敝衣蔬食，不改其樂也。

横渠之學以《易》爲宗，以《中庸》爲體，以孔孟爲法。論政主張回復古代井田封建之制，謂井田而不封建，猶能養而不能教。封建而不井田，猶能教而不能養。嘗與學者議古之法，共買田一方，畫爲數井，然終未成其志。教人執政，均極重古禮。教人以禮爲先，使有所守。其哲學與二程等異，蓋以氣爲主。謂太虛無形，氣之本體。天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也，順而不妄，此之謂太和。氣之聚散升降，未嘗止息，此是二氣之良能。所謂一故神，兩故化。氣本之虛，則湛本無形。感而生，則聚而有象。有象斯有對。對必反其所爲。有反斯有仇，仇必和而解。此《易》之循環，自然之理也。修養則教人變化氣質，謂「形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性焉」(《正蒙・誠明篇》)。變化氣質之方，在盡理盡性，以德勝氣，大其心以體天下之物，去人欲，存天理是也。其名言曰：「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」。

熙寧九年(1706)始以《正蒙》十七卷示諸生。其學堂双牖嘗右書「訂頑」，左書「砭愚」。伊川(程頤)曰：「是起爭端」。改之曰「東銘」「西銘」。兩銘原在《正蒙・乾稱篇》第十七內。《西銘》以天爲父，地爲母。「民吾同胞，物吾與也」。施之而尊長慈幼，育才錫類。伊川謂《西銘》言仁之理一而分殊，體用兼備。朱子註之曰：「蓋以乾爲父，以坤爲母，有生之類，無物不然，所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉？龜山(楊時，1053—1135)《語錄》有曰：『《西銘》理一而分殊。知其理一，所以爲仁。知其分殊，所以爲義』。……此論

分別異同，各有歸趣」。因其體用兩全，仁義兼顧，且以儒家倫理由人類而擴至天地，故《西銘》成爲儒家無上文獻。二程云：「訂頑(《西銘》)之言，極純無雜，秦漢以來學者所未到」。無怪《張子全書》以之居首。

是年呂大防(1027—1097)薦，詔知太常禮院，與有司議禮不合，多復以疾歸。中道病卒，貧無以斂，門人之在長安者共買棺，奉其喪還。門人不若二程之衆，呂大臨(字與叔，1044—1090)爲最著。嘉定十三年(1220)諡明公。淳祐元年(1241)封郿伯，從祀孔廟。

周子(敦頤，1017—1073)窗前草不除去，問之，云：「與自家意思一般」。明道(程顥)曰：「子厚觀驢鳴亦謂如此」。又曰：「張子厚聞生皇子，喜甚。見餓莩者，食便不美」(《均遺書》，三)。朱子論橫渠曰:「氣質之說，起于張程，某以爲極有功于聖門，有補于後學，讀之使人深有感于張程，前此未曾有人說到如此」(《朱子語類》，四)。又云：「橫渠之學，是苦心得之」(同上，九三)。並謂其用關陝方言，甚者皆不可曉(同上，九八)。有問橫渠復井田之說。朱子答曰：「這箇事某皆不曾深考。而今只是差役，尙有萬千難行處。莫道便要奪他田，他豈肯」(同上)？

(陳榮捷)

## 商鞅

商鞅爲李悝的學生，與吳起同是衛人。姓公孫，名鞅，秦封之於商，號稱商君。他初事魏相公叔座，痤卒，惠王不能用，遂西入秦(前361)，遊說秦孝公。孝公用他爲相，行商君法十八年(《戰國策・秦策》)，「道不拾遺，山無盜賊。家給人足。民勇於公

戰，怯於私鬥。鄉邑大治」。(《史記·商君列傳》)及孝公卒，太子立爲惠文王，仇恨商君的貴族誣告他造反，遂被車裂而死(前388)。

《商君書》，《漢書·藝文志》著錄廿九篇，今本存廿四篇。惟書中頗有商君死後之事，有人懷疑「書不出鞅手」。不過《韓非子》說：「藏商、管之法者家有之」(《五蠹》)，司馬遷自稱：「余嘗讀商君《開塞》·《耕戰》書，與其人行事相類」。可見成書很早，而且有它的眞實性。大抵《商君書》與《管子》相類，也是由傳學的人，掇取商君餘論，編輯成書的。

商鞅初見秦孝公，說以「帝王之道」，不能投合；後改說以「霸道」、「强國之術」，孝公大悅，遂見信用。他告訴孝公：「聖人苟可以强國，不法其故；苟可以利民，不循其禮」。又說：「智者作法，愚者制焉；賢者更禮，不肖者拘焉」。「治世不一道，便國不法古」(《商君傳》)。這種不循禮，不法古的論調，就是貴族們排斥他的部分理由。然而他因事制宜的尙變精神，正表現法家思想能切合時勢的特色。這種適應時代要求的認識，也就是促使他變法的動力。

商鞅變法，是中國歷史上最成功的一次變法。錢穆認爲他是受了李克、吳起的遺敎，「其變法，令民什伍相收司連坐，此受之於李克之《網經》也；立木南門，此吳起僨表之故智也；開阡陌封疆，此李克盡地力之敎也；遷議令者邊城，此吳起令貴人實廣虛之地之意也」。(《商鞅考》)錢氏還說，李悝、吳起、商鞅三人一樣注重農政、法律和兵事。商鞅變法的內容，分載於《韓非子》《定法》、《姦劫弑臣》、《和氏》等篇，而《史記·商君列傳》所說的也大抵相同。不過《和氏》篇有「燔詩書」一項是本傳沒有的。假

定其記載屬實，那焚書的事就不始於秦始皇了。綜觀商鞅變法過程，是以公平的原則，信賞必罰的手段，樹立法律的威嚴，厲行耕戰政策，達到富國强兵的目的。他的努力已爲秦國奠下了統一的基礎。

中國法治思想雖肇端於管子，但其發展要到商君才算完成。尤其他論行法的方法，遠超出前輩法家的範圍。且舉幾個要點說明於下：一、推廣法律常識。以律令宣示大衆，是刑書刑鼎的用意。《管子》也有布憲施教之說。商君認爲推行法令，先要使天下吏民無不知法，他說「法令明白易知」，則「萬民皆知所避就，避禍就福而皆以自治」。且設置法官法吏「以爲天下師」(《定分》)解答人民疑問。這是韓非「法莫如顯」，「以吏爲師」(《五蠹》)之說的藍本。二、堅守平等原則。商君主張壹刑，「所謂壹刑者，刑無等級。自卿相將軍以至大夫庶人有犯國禁，亂上刑者，罪死不赦」。他深知「法之不行，自上犯之」，故相秦時「內不私貴寵，外不偏疏遠」(《商君傳集解》引《新序》)，太子犯法，刑其師傅。可謂言行一致。三、以重刑止罪。商君主張輕罪重罰，期能以刑止罪。他說：「行刑重其輕者，輕者不至，重者不來，是謂以刑去刑」(《韓非子・內儲說上》)。又說：「刑重者民不敢犯，故無刑也」。(《畫策》)後世法家每多嚴酷，是受他的影響。四、以法律爲言行標準。商君說：「明主愼法制，言不中法者不聽也，行不中法者不高也，事不中法者不爲也」。(《君臣》)他認爲法定之後，好用六蝨者亡。六蝨就是：禮樂、詩書、修善、孝弟、誠信，貞廉、仁義、非兵、羞戰。(《靳令》六蝨以下原文有誤)韓非說：「言行而不軌於法令者必禁」(《問辯》)，是由此導出的。商、韓非禮樂棄仁義，雖因爲制約人的行爲沒有效用。這是基於經驗，對人性

非善的認識而立論的。所以他們用人不得非的法律，來齊一全國的言行。所有這些思想，對後來的韓非都有很大的影響。

使商鞅成功的秦孝公，也值得大家注意。十八年之間，他言聽計從，讓鞅放手去幹，不加干涉，實在難得。據說他將死的時候，還有意傳位給商君，商君沒有接受。(《戰國策・秦策》)這種君臣的際遇却是很儒家的。　(王讚源)

**參考文獻：**(1)《史記，商君列傳》

(2)錢穆：《先秦諸子繫年・商鞅考》，香港大學出版社，1965。

(3)蕭公權：《中國政治思想史》第七章，中華文化出版事業委員會，1965。

(4)王曉波：《商君與商君書的思想分析》，《大陸雜誌》第四十九卷第一期。

# 參伍

「參伍」一辭，早見於《易經・繫辭上》：「參伍以變，錯綜其數」，《疏》云：「參，三也；伍，五也。或三或伍，以相參合，以相改變」。焦孝廉《易章句》說：「參伍，言不齊也」。《素問・三部九候論》：「參伍不調者病」。《注》云：「參謂參校，伍謂類伍。參校類伍而有不調，謂不率其常則病也」。《荀子・成相篇》：「參伍明，謹施賞刑」。《注》云：「參伍，猶錯雜也。謂或往參之，或往伍之，皆使明謹施其賞刑，言精研不使僭濫也」。到了韓非，「參伍」已發展成爲一種知識方法(→參驗與意度)，也是人主考察臣下的一種術，應用於聽言、用人、知姦等方面。

韓非屢用「參伍」(《韓非子・揚搉・八經・難三・備內・孤

憤》等篇），也用「參驗」(《八說》、《姦刧弒臣》、《亡徵》、《顯學》等篇)，有時也用「衆端參觀」(《內儲說上》、《備內》)，其實三辭同義。「參」是相互對照或驗證；「伍」是錯雜。「參伍」就是多方考驗，以查知臣下的眞情。《韓非子・八經篇》：「參伍之道，行參以謀多，揆伍以責失」。陳啓天說：「所謂參伍，蓋指詳細錯綜以考察群臣之術也。行參，猶言多方諮詢意見也；多方諮詢意見，則群下之有材與否可以知之，故曰謀多。……揆伍，猶言多方考察情僞也；多方考察情僞，則群下之有姦與否可以知之，故曰責失」。(《韓非子校釋》頁一六三)

「參伍」術的應用，韓非說的很淸楚。他在《難三》篇說：「不任典成之吏，不察參伍之政，不明度量，恃盡聰明，勞思慮，而以知姦，不亦無術乎」？這是說用「參伍」術可以知姦。《孤憤篇》說：「不以參伍審罪過，而聽左右近習之言，則無能之士在廷，而愚污之吏處官矣」。這是說「參伍」術可以知人。《姦刧弒臣篇》說：「因參驗而審言辭」。《備內篇》說：「偶參伍之驗，以責陳言之實，執後以應前，按法以治衆，衆端以參觀」。《內儲說上篇》說：「觀聽不參，則誠不聞；聽有門戶，則臣壅塞」。《亡徵篇》說：「不以衆言參驗，用人爲門戶者，可亡也」。這是說用「參伍」術可以審言辭的眞假。韓非認爲用「參伍」聽言要符合「四徵」。他說：「言會衆端，必揆之以地，謀之以天，驗之以物，參之以人。四徵者符，乃可以觀矣」(《八經》)。　(王讚源)

## 參驗與意度

參驗，是韓非的知識方法。意度，則爲韓非反對的思考方式。《解老篇》說：

先物行，先理動，之謂前識。前識者，無緣(理)而忘(逼妄)意度也。

《爾雅・釋詁》:「行，言也」。《易》虞注：「動，發也」。所謂「先物行，先理動」，是說未經過實物觀察，或物理試驗，便預先對該「物」、「理」發出自以爲「認識」之言。這種「認識」，韓非稱之爲「前識」。前識，乃是不遵循認識過程，而胡亂猜測的話。《解老》說前識是「愚之首」，因爲前識是不合事理(無緣理)的臆測，如果依此行事，必然敗事，所以才說前識是愚蠢的起頭。《解老篇》接着主張：

必緣理、不徑絕。

《荀子・修身》注：「徑，捷速也」。《廣雅・釋詁》:「絕，斷也」。所謂徑絕，乃是不經認識過程就直捷的下判斷。也就是上文的「無緣而妄意度」。所謂緣理，是後物行、後理動，是經過實物觀察或物理實驗後的斷言。這種程序，就是韓非說的「參驗」。參驗分開說是參觀實驗，合併說是證驗。可見緣理是參驗的；徑絕是意度的。參驗是客觀的事物檢證；意度是主觀的私心猜想。二者正好代表不同的心態，和相反的知識方法。

韓非用參驗的方法，去認識事物的眞相，去批判先秦各家的思想，去建立他政治哲學的基本觀點。《顯學篇》說：「夫視鍛錫而察青黃，區冶不能以必劍；水擊鵠雁，陸斷駒馬，則臧獲不疑鈍利。發齒吻，相形容，伯樂不能以必馬；授車就駕而觀其末塗，則臧獲不疑駑良。觀容服，聽辭言，仲尼不能以必士；試之官職，課其功伐，則庸人不疑於愚智」。這段話可以看出韓非是從觀察經驗事物的本身分辨眞假，正表現了他實證的科學精神。

《顯學篇》說：「孔子・墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂

眞堯舜，堯舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？……不能定儒、墨之眞，今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎？無參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也。故明據先王，必定堯舜者，非愚則誣也」。「無參驗而必之者」，就是前面說的「無緣而妄意度」。這是從參驗的方法，批判儒墨爲「愚誣之學」。他批評五蠹(→五蠹)也是用這個方法。

韓非用參驗的方法，發現人類的自爲心，建立了利己的人性論；發現歷史演變不居，「世異則事異，事異則備變」，因而「不期循古，不法常可」，主張「論世之事，因爲之備」的演化史觀。有了參驗的方法，自然注重事物的功效。人性自私，世事多變的啓示，自然傾向功利。這是韓非功利價值觀的來由。以上是韓非學說的基本觀點；而參驗的知識方法，尤其重要。

(王讚源)

# 術

術是人君暗中御用群臣，爲他效忠盡力，增進行政功效，厲行法治，及禁姦除姦的謀略和方法。

法家之中，申不害首倡術治，他的理論已由韓非所承受。現存《韓非子》一書，言術的文字最多，這是韓非所以遭來詬罵的主要原因。

韓非主張用術，最少有四個理由：第一，人性自私自利，不可相信。第二，君主要盡人的智力，盡人智力要能知人善任，如何知人善任必須用「術」。第三，君臣之間以利害相算計，君主無術御下，則群臣蔽上營私。第四，君主用人，是使臣下「有勢」，難免發生姦劫弑臣，禁姦於未萌，非「術」莫辦。基於此，所以他

在《顯學篇》說：「有術之君，不隨適然之善，而行必然之道」。

韓非解說「術」主要有兩段話，一見《定法篇》，一見《難三篇》。他說：

> 術者，因任(能)而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也。
>
> 術者，藏之於胸中，以偶衆端，而潛御群臣而也。

前者偏於用人行政；後者偏於權術，並未說盡「術」的涵義。《韓非子》專門講術的長篇，如《八經》及《內外儲說》六篇，其他各篇也所在都有。歸納來說，比較重要的有：無爲術、形名術、參伍術、聽言術、用人術、禁姦術等。

「術」的性能，與「法」不同。蕭公權說：「法治之對象爲民，術則專爲臣設，此其一。法者君臣所共守，術則君主所獨用，此其二。法者公布衆知之律文，術則中心暗運之機智，此其三」。(《中國政治思想史》頁二四二)

運術在「馭臣安君」；任法在「治民定國」。法、術的功用有別，其重要性則相同。韓非在《定法篇》說：「君無術則弊於上，臣無法則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也」。所以申不害的徒術無法，商鞅的徒法無術，都是他所反對的。他說：「有能服術行法……其兼天下不難矣」(《亡徵》)。（王讚源）

**參考文獻：**⑴陳啓天：《韓非及其政治學·韓非政治學中的術論》，《韓非子校釋》頁959，臺灣商務印書館，臺北，1969。

⑵王讚源：《韓非哲學》第四章，《教學與研究》第二期，國立臺灣師範大學文學院，1980。

# 從尊德性到道問學

「尊德性而道問學」一語出於《中庸》，原是不可分的。但自朱熹(元晦)和陸九淵(象山)的鵝湖之會(1175)以後，便逐漸發展出朱子重「道問學」、陸氏重「尊德性」的分別。朱子在《答項平父》書中說：

> 大抵子思以來，教人之法，惟以尊德性、道問學兩事爲用力之要。今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論却是問學上多了。(《朱文公文集》卷五十四)

象山後來輾轉讀到了這封信，他反駁道：

> 觀此則是元晦欲去兩短、合兩長。然吾以爲不可。旣不知尊德性，焉有所謂道問學？(《象山先生全集》卷三十四《語錄上》)

可見朱、陸兩人都承認這一分別的存在。元代吳澄出身朱學，但他是江西臨川人，或許曾受到當地陸學流風的激盪。因此他對學者說：

> 朱子道問學工夫多，陸子靜却以尊德性爲主。問學不本於德性，則其弊偏於言語訓釋之末，果如陸子靜所言矣。今學者當以尊德性爲本，庶幾得之。(虞集《道園學古錄》卷三十四《臨川先生吳公行狀》引)

可見這一分別在後世一般儒者心目中已牢不可破。不但如此，從「偏於言語訓釋之末」之言觀之，朱子以後「道問學」的觀念已狹隘化，而成爲講釋經典的同義語了。

明代王守仁(陽明，1472—1529)爲友人調解朱陸異同，仍然沿用這一分別。他認爲象山雖「尊德性」，但「未嘗不教其徒讀書」

；朱子雖專以「道問學」爲主，但却常說「居敬窮理」、「非存心無以致知」等話頭，「亦何嘗不以尊德性爲事」？(見《陽明全書》卷三十二《年譜》正德六年正月條)這裏他也把「道問學」與「讀書」等同起來了。他又說：「道問學即所以尊德性」；而不滿朱子把「尊德性」與「道問學」分作兩件事。(見同上卷三《傳習錄》下「以方問尊德性」條)可見他終究是偏向象山一邊的。

陽明本其「知行合一」之說，堅決否認「道問學」與「尊德性」可以歧而爲二。因此他又強調「博文」(相當於「道問學」)和「約禮」(相當於「尊德性」)不能分先後，他肯定地說：「先後之說，後儒支繆之見也」。(同上卷七《博約說》)但「先後之說」並非出於「後儒」，而是朱、陸生前即已存在的。當時朱亨道曾說：

> 鵝湖之會論及教人：元晦之意欲令人泛觀博覽，而後歸之約；二陸之意欲先發明人之本心，而後使之博覽。(見《象山先生全集》卷三十六《年譜》淳熙二年條所引)

陽明之後，因王學末流虛言「良知」，盡廢學問，引起學者不滿，所以漸漸有人出來重新強調「道問學」的重要。黃宗羲在哲學立場上是屬於王學的修正派，但他在調和朱、陸異同時竟回到了「先後」的觀點上，顯與陽明不同。他說：

> 況考二先生之生平自治，先生(按：指象山)之尊德性，何嘗不加功于學古篤行？紫陽之道問學，何嘗不致力于反身修德？特以示學者之入門，各有先後，曰：此其所以異耳！(見《宋元學案》卷五十八《象山學案》)

稍後全祖望(1705—1755)調停兩家，也說：「斯蓋其從入之途，各有所重。至于聖學之全，則未嘗得其一而遺其一也」。(見《鮚埼亭集》外編卷十四《淳熙四先生祠堂碑文》)王學內部的人肯公然

承認「道問學」與「尊德性」同爲通向「聖學之全」的途徑，這最可看出當時「道問學」壓力之大。學術思想的風氣顯然正在逐漸轉變之中。

王學以外的思想家尤其注重「道問學」的傳統。方以智(1611—1671)說：

> 德性、學問本一也，而專門偏重，自成兩路，不到化境，自然相訾，今亦藉之。……頓悟門自高於學問門，說出『學』字，則似個未悟道底。嗟乎！道是甚麼？悟個甚麼？……其大悟人本無一事，而仍以學問爲事，謂以學問爲保任也可，謂以學問爲茶飯也可。盡古今是本體，則盡古今是工夫。天在地中，性在學問中。寡天無地，乃死天也。(《東西均・道藝》)

方氏早年撰《通雅》開清代考證學的先河，至著《東西均》時則已出家爲僧。所以他的看法不但代表了十七世紀的儒家觀點，而且也透露了佛教的新動向。明末禪家已不主張「不立文字」。紫柏眞可(1543—1603)有「達道者即文字離文字」之說，頗得方氏的賞識。(見《青原山志略》方氏撰《凡例》所引)同時又有藕益智旭(1599—1655)，爲整理佛教典籍之大師，著作等身；所撰《閱藏知津》，尤有功於釋門「道問學」的興起。智旭一反禪宗「教外別傳」的傳統，而採取「離經一字，即同魔說」的立場。(見《宗論》五卷三《祖堂幽棲禪寺藏經閣記》)這當和他早年出身程朱理學有關(見《宗論》二卷一《示范啓明》)。雖然他後來爲釋氏披去，並且欣賞陽明「知行合一」之教，但仍未能完全忘情於儒家「尊德性」與「道問學」的舊公案。他在《性學開蒙》中說：

> 初就儒典消釋者，朱註以尊德性爲存心，道問學爲致知

。以致廣大、極高明、溫故、敦厚屬存心；以盡精微、道中庸、知新、崇禮屬致知。如兩物相需，未是一貫宗旨。所以偏重偏輕，致成大諍。(《宗論》三，卷二)

這裏的「一貫」說頗近陽明，尤足證明末釋家實深受儒學發展的影響。沈曾植指出，「明世寺學徒課用制義，憨山大師實基以興，而諸大師亦多出身秀才者」。(《海日樓札叢》卷五「近世禪學不振，由不讀儒書之過」條)智旭的思想便是一個絕好的例子。十六、七世紀的佛教也有從「尊德性」轉向「道問學」的趨勢，是絲毫不足為異的。陳垣說：

明季心學盛而考證興，宗門昌而義學起，人皆知空言面壁，不立語文，不足以相攝也，故儒釋之學同時丕變，問學與德性並重，相反而實相成焉。(《明季滇黔佛教考》卷二)

這一論斷是有堅強的根據的。

乾嘉以後，經典考證蔚成風尚，學者但知有「道問學」，不知有「尊德性」。他們筆下雖仍不時出現「尊德性」字樣，但在絕大多數情形下都是一種空泛的門面語，實際已無所指涉了。戴震(1724—1777)的見解在清代中期學術思想史上最具有代表性。他說：

宋之陸、明之陳(獻章)、王，廢講習討論之學，假所謂尊德性以美其名，然舍夫道問學則惡可命之尊德性乎？(《見戴震文集》卷九《與是仲明論學書》)

戴氏此一反詰顯然是針對着上引陸象山「既不知尊德性，焉有所謂道問學」一語而發。於此可見「道問學」在戴氏心中所佔的份量之重。明代羅欽順(1465—1547)也曾反駁過象山這句話，但是他說：

> 此言未爲不是，但恐差認却德性，則問學直差到底。原所以差認之故，亦只是欠却問學功夫。要必如孟子所言，博學詳說，以反說約，方爲善學。苟學之不博，說之不詳，而蔽其見於方寸之間，雖欲不差，弗可得已。(《困知記》卷一)

羅、戴兩人同據「道問學」觀點駁象山，然而羅氏依然奉「尊德性」爲天經地義，不敢稍有違異，戴氏則逕視「尊德性」爲虛名而略無忌憚。這一事實最可以表示兩個時代思想空氣的絕大差異。戴氏又說：

> 試以人之形體與人之德性比而論之。形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非復其初；德性資於學問，進而聖智，非復其初明矣。(《孟子字義疏證》卷上「理」字條)

這是把德性看作種籽，而學問則是養料，恰好說明他爲什麼要說「舍夫道問學則惡可命之尊德性乎」那句話了。同時錢大昕(1728—1804)與稍後焦循(1763—1820)，平生最敬佩戴震，持論也大體相近。錢氏之言曰：

> 知德性之當尊，於是有問學之功。古人之學問將以明德性也。夫以孔子大聖，猶曰：好古敏以求之。又曰：德之不修、學之不講是吾憂也。天下豈有遺棄學問而別爲尊德性之功者哉！(《潛研堂文集》卷十七雜著一《策問》)

足見他和戴震一樣，也是把重點放在「道問學」上面。「尊德性」即存在於「道問學」之中，不是別有一種功夫與「道問學」分而不合者。而所謂「道問學」，照錢氏全文所說，則主要是「好古敏求」、「溫故知新」、「聞一知十」之類，正指乾嘉學人所從事的經典研究而言。焦循則說：

> 儒者不明一貫之旨，求一於多之外，其弊至於尊德性而不道問學，講良知良能而不復讀書稽古。(《論語通釋》「釋多」條》)

值得注意的是，戴、焦兩人的駁論都集矢於「尊德性」的陸、王一派，但並不涉及朱子。這顯然是因爲他們以朱子代表了「道問學」的傳統。客觀地說，清代中期「道問學」的涵義自然絕不能與朱子系統中的「道問學」相提並論。但從思想史的內在理路上看，二者之間畢竟是有淵源的。章學誠 (1738—1801) 認爲戴氏學術「實自朱子道問學而得之」(《文史通義》內篇二《書朱陸篇後》)，確不失爲知言。清代學術不走形而上學的途徑，因此表面上與宋、明儒學截然異趣。但全面地看，它仍然表現一種獨特的思想形態；推源溯始，它並且是從儒學內部爭論中逐漸演化出來的。如果我們把宋代看成「尊德性」與「道問學」並重的時代，明代是以「尊德性」爲主導的時代，那麼清代則可以說是「道問學」獨霸的時代。近世儒學並沒有終於明亡，清代正是它的最後的一個歷史階段。龔自珍(1792—1841)說：

> 孔門之道，尊德性、道問學二大端而已矣。二端之初，不相非而相用，祈同所歸；識其初，又總其歸，代不數人，或數代一人，其餘則規世運爲法。入我朝，儒術博矣，然其運實爲道問學。(《龔自珍全集》第三輯《江子屏所著書序》)

這是清代學者的自我評價；沒有別的歷史判斷比它更恰當、更親切的了。　(余英時)

**參考文獻**：一、本編(包括「從尊德性到道問學」、「經學與理學」、「經世致用」、「聞見之知與德性之知」、「博與約」、「義理、考據、詞

章」、「六經皆史」各條)主要根據各家專集鈎勒而成，所引原文均已隨處注明書名卷數。間有轉引數條亦已查核原書，以免訛誤。故原始文獻此處概不重出，俾省篇幅。

二、本編以清代學術思想史上之重要論題為主，即章學誠所謂「因事命篇」。各篇撰寫則兼採溫納主編《觀念史大辭典》(Philip P. Wiener, ed., Dictionary of the History of Ideas——Studies of Selected Pivotal Ideas, 4 vols, Charles Scribners' Sons, 1972)的處理方式，即選擇若干主要論題，予以較有系統的叙述。重要思想家與思想流派則分別繫於各論題之下，不另立專目。但本編所選論題，除「六經皆史」一篇外，均未有研究性的專書或論文可資依據。事屬草創，前無所承，故以下所列文獻，大體皆僅是供間接參考。事非得已，讀者諒之。

三、本編所選論題以能突出清代學術思想的發展主流為標準，不取賅備無遺。故所擇各論題之間皆具內在之關聯。以中國傳統著作體裁言，本編竊師章學誠「撰述欲其圓而神」之意；以西方現代治思

想史的途徑言，則略近洛孚覺艾(Arthur O Lovejoy)所提倡的「單元觀念叢」("unit-ideas)。參考文獻的去取亦力求與論述內容相應，不足以言完備。

四、本編以清代爲論述範圍。但思想史無法截然以朝代劃限，清代學術思想的重要發展無不導源於明代以至宋代。若不窮究其源，淸學在中國思想史上的意義即無從彰顯。故本編大體以宋、明爲上限，尤注重明代中葉以後的思想變遷。下限則較爲明確，即止於十九世紀初葉乾、嘉考證學的終結。此下中國思想史進入近代階段，不屬本編範圍。參考文獻亦大致以此爲斷限，但於淸代較詳，於以前較略，庶不致輕重失當。

五、近人研究淸代學術思想史者甚多，專治宋明儒學者亦不少，故關於淸學與宋、明傳統之間的關係，有種種不同的解釋。參考文獻則擇其較有代表性者，兼收並存之，不必皆與本編所持觀點相合；其中且不乏與本編旨趣相左者。讀者博覽諸家，則可以見學術異同，不爲本編之觀點所囿。

一、中文

(1)湯斌等編、方苞訂正：《孫夏峯先生年譜》

叢書集成本。

(2)張穆：《顧亭林先生年譜》收入存萃學社編集，《顧亭林先生年譜彙編本》，香港崇文書店，1975。

(3)張穆：《閻潛丘先生年譜》，香港崇文書店，1971。

(4)章炳麟：《檢論》(卷四《通程》、《議王》、《正顏》、《清儒》諸篇)，《章氏叢書》本。

(5)章炳麟：《太炎文錄初編》(卷一《釋戴》)，《章氏叢書》本。

(6)劉師培：《漢宋學術異同論》，《劉申叔先生遺書》本，臺北華世出版社重印，1975。

(7)劉師培：《左盦外集》(卷九《王學釋疑》、《近儒學術統系論》、《清儒得失論》、《近代漢學變遷論》諸篇)。

(8)王國維：《國朝漢學戴阮二家之哲學說》，《靜安文集》，《海寧王靜安先生遺書》本，臺灣商務印書館重印，1976。

(9)梁啓超：《清代學術概論》。

(10)梁啓超：《論中國學術思想變遷之大勢》(近世之學術)。

(11)梁啓超：《顏李學派與現代教育思潮》。

(12)梁啓超：《戴東原哲學》。

以上四種均收入《梁啓超近代中國學術論叢》，香港崇文書店印行，1973。

(13)梁啓超：《中國近三百年學術史》，臺灣中華書局印行，1962。

(14)胡適：《章實齋先生年譜》，姚名達訂補，上海商務印書館，1931（現收入存萃學社編集，《章實齋先生年譜彙編》，崇文書店，香港，1975）。

(15)胡適：《戴東原的哲學》，上海商務印書館，1927。

(16)胡適：《清代學者的治學方法》，（《胡適文存》第一集）遠東圖書公司印行，臺北，1971。

(17)胡適：《費經虞與費密——清學的兩個先驅者》，（《胡適文存》第二集）。

(18)胡適：《幾個反理學的思想家》，（《胡適文存》第三集）。

(19)錢穆：《朱子新學案》五册，臺北，1971。

(20)錢穆：《宋明理學概述》，臺灣學生書局印行，1977。

(21)錢穆：《王守仁》，上海商務印書館，1930

(22)錢穆：《中國近三百年學術史》二册，上海商務印書館，1937。

(23)錢穆：《中國學術思想史論叢》第七册，東大圖書公司，臺北，1979。

(24)錢穆：《中國學術思想史論叢》第八册，1980。

(25)陳垣：《明季滇黔佛教考》，中華書局，1962。

(26)馮友蘭：《中國哲學史》，香港太平洋圖書公司重印本，1970。

(27)侯外廬：《中國思想通史》第五卷，人民出版社，1956。

(28)楊向奎：《中國古代社會與古代思想研究》下册，上海人民出版社，1964。

(29)容肇祖：《明代思想史》，臺北開明書店重印，1962。

(30)唐君毅：《中國哲學原論》上册（第九、第十章：《原格物致知》上下），香港，人生出版社印行，1966。

(31)牟宗三：《心體與性體》三册，臺北正中書局，1969。

(32)《從陸象山到劉蕺山》，臺灣學生書局，1979。

(33)陳訓慈：《清代浙東之史學》，（《史學雜誌》第二卷第六期），1931，4月。

(34)謝國楨：《黃梨洲學譜》修訂本，香港崇文書店重印，1971。

(35)謝國楨：《顧寧人學譜》，上海商務印書館，1930。

(36)張舜徽：《顧亭林學記》，香港崇文書店重印，1971。

(37)張西堂：《王船山學譜》，香港崇文書店重印，1971。

(38)郭靄春：《顏習齋學譜》，香港崇文書店重印，1971。

(39)嵇文甫：《王船山學術論叢》，香港崇文書店重印，1973。

(40)段忱彥：《清初大儒孫夏峯之學術思想》，輔仁大學出版《新北辰》第三卷第八期，1937，8月。

(41)吳孝琳：《章實齋年譜補正》，原載《說文月刊》第二卷九至十二期，1940，12月—1941，3月。現收入《章實齋先生年譜彙編》。

(42)周予同、湯志鈞：《章學誠六經皆史說初探》，(《中華文史論叢》第一期)，1962。

(43)錢鍾書：《談藝錄》(「實齋六經皆史說探源補闕」條)，香港龍門書店重印，1965。

(44)周輔成：《戴震的哲學》，(《哲學研究》，1965，3月號)。

(45)肖萐父：《王夫之哲學思想初探》，(《王船山學術討論集》上册)，中華書局，1965。

(46)余英時：《方以智晚節考》，香港，新亞研究所，1972。

(47)余英時：《論戴震與章學誠》，香港，龍門書店，1976。

(48)余英時：《從宋明儒學的發展論清代思想史》，收入《歷史與思想》，臺北聯經出版事業公司，1976。

(49)余英時：《清代思想史的一個新解釋》，收入《歷史與思想》。

(50)余英時：《方以智晚節考新證》，(《新亞學術集刊》第二期，中國近三百年學術與思想史專輯)，1979。

二、日文

(1)市川安司：《程伊川哲學の研究》，東京，1964。

(2)楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》，東京，1964。

(3)友枝龍太郎：《朱子の思想形成》，東京，1969。

(4)友枝龍太郎：《陽明の大學解釋について—誠意と良知—》，(《哲學》第十三號)，廣島，1961。

(5)島田虔次：《朱子學と陽明學》，東京，1967。

(6)島田虔次：《歷史的理性批判—"六經皆史"の說—》，(《岩波講座哲學》第四號)。

(7)島田虔次：《章學誠の位置》，(《東方學報》第四十一册)，1970，3月。

(8)岡田武彥：《宋明哲學序說》，東京，1977

(9)岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》，東京，1970。

(10)荒木見悟：《明代思想研究》，東京，1972。

(11)安田二郎：《中國近世思想研究》，東京，1948。

(12)村山吉廣：《湘學から淸學へ》，(《中國古典研究》第十二號)，1964。

(13)橋本高勝：《孟子字義疏證について—人間的自然の解釋と操作》，木村英一博士頌壽紀念會編，《中國哲學史の展望と摸索》，東京，1976。

(14)河田悌一：《同時代人の眼—章學誠の戴震觀》，同上。

(15)張聖嚴：《明末中國佛教の研究》，東京，1975。

(16)坂出祥伸：《方以智の思想》，藪內清、吉田光邦編，《明淸時代の科學技術史》，京都大學人文科學研究所，1970。

三、西文

(1)Wing-tsit Chan, "The Ch'eng-Chu School of Early Ming," in Wm. Theodore de Bary, ed., Self and Society in Early Ming, Columbia University

Press, 1970.

(2)Wing-tsit Chan, "The Hsing-li ching- and the Ch'eng-Chu School of the Seventeenth Century," in Wm. T. de Bary, ed, The Unfolding of Neo-Confucianism, Columbia University Press, 1975.

(3)Julia Ching, To Acguire Wisdom, the Way of Wang Yang-ming, Columbia University Press, 1976.

(4)Wm. Theodore de Bary, "A Reappraisal of Neo-Confucianism," in Arthur F. Wright, ed., Studies in Chinese Thought, Chicago University Press, 1953.

(5)Wm. Theodore de Bary, "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism," in David S. Nivison and Arthur F. Wright, eds., Confucianism in Action, Stanford University Press, 1959.

(6)Paul Demiéville, "Chang Hsüeh-ch'eng and His Historiography," in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank, eds., Historians of China and Japan, Oxford University Press, 1961.

(7)Ian McMorran, "Late Ming Criticism

of Wang Yang-ming: The Case of Wang Fu-chih," Philosophy East and West, XXIII, 1973.

(8)Ian McMorran, "Wang Fu-chih and the Neo-Confucian Tradition," in The Unfolding of Neo-Confucianism.

(9)David S. Nivison, The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng, Stanford University Press, 1966.

(10)Wilaard J. Peterson, Bitter Gourd, Fang I-chih and the Impetus for Intellectual Change, Yale University Press, 1979.

(11)Wilaard J. Peterson, "Fang I-chih: Western Learning and the 'Investigation of Things,'" in The Unfolding of Neo-Confucianism.

(12)Wilaard J. Peterson, "The Life of Ku Yen-wu (1613-1682)," Harvard Journal of Asiatic Studies, 28 (1968) and 29 (1969).

(13)Ying-shih Yü, "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," Tsing Hua Journal of Chinese Studies, N. S. XI,

nos. 1 and 2 (December, 1975).

⒁Ying-shih Yü"Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-century China," Journal of the American Oriental Society, 100.2 (1980)

## 造化・造物

《莊子・大宗師篇》中，一位極醜的隱士子輿病中自嘆道：「偉哉！夫造物者將以予爲此拘拘(攣曲)也」。後來他見井水中自己的倒影，再嗟嘆云：「嗟夫！夫造物者又將以予爲此拘拘也」。此篇下文敘述隱士子來快將病死，友人子犂慰問說：「偉哉造化」，子來答語先將「陰陽」和「大塊」隱喻自然界或天地，然後說：「今大冶鑄金。金踊躍曰：我且必然鏌鋣(最佳名劍)，大冶必以爲不祥之金。今一犯(逢)人之形，而曰人耳人耳，夫造化者必以爲不祥之人。今一以天地爲大鑪，以造化爲大冶，惡乎往而不可(失意)哉」！莊子用「大冶」或「造化者」將具備範鑄功能的天道生動地人格化了。金屬不必爭做一流寶劍，動物也不應爭作萬物之靈。除非金屬僅有一種，動物只有一種；總有多半比莫邪低劣的刀劍，較人類低等的動物。縱使被鑄成最差勁的武器、受造爲單細胞動物如變形蟲(阿米巴)，也不能怪責無心志地大公無私的天道。《淮南子・精神訓》中「偉哉！造化者其以我爲此拘拘邪」？將造物者改成造化者，意義不改，所以許地山《道教史》頁十一說「造化也就是道底異名」，可惜他不知《淮南子》此語源於《莊子》。
(王煜)

# 郭象

郭象(?—312)字子玄，河南(今河南洛陽)人。官至黃門侍郎、太傅主簿。《晉書》對於他的《莊子注》作出不一致的評述：《郭象傳》說他薄行地竊取向秀的遺注，自己只注《秋水》、《至樂》、《馬蹄》三篇；《向秀傳》卻謂郭象對向注「述而廣之」，絕非竊取。依張湛《列子注》及陸德明《經典釋文》所引向注，可知郭注實以向注爲藍本而多越離向注的獨特發揮。在形上學方面，郭注濫用的「獨化」觀念是沿襲向注所云「生自生」或「化自化」。《齊物論》之郭注云：「无既无矣，則不能生有；有之未生，又不能爲生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我；則我自然矣。自己而然，謂之天然」。《大宗師》之郭注更倡「天者自然之謂也。夫爲爲者不能爲，而爲自爲耳；爲知者不能知，而知自知耳。自知者，不知也；則知出於不知矣。自爲耳，不爲也，則爲出於不爲矣」。此乃「獨化」觀念應用於人生哲學，似爲向注所无。《知北遊》之郭注云：「誰得先物者乎哉？吾以陰陽爲先之，而陰陽即所謂物耳；誰又先陰陽者乎？吾以自然爲先之，而自然即物之自爾耳；吾以至道爲先之矣，而至道者乃至无也，既以无矣，又奚爲先」？此言否定《老子》及王弼注所倡「有生於无」，取消「无」作爲形上實體或萬物根源之內容意義，只保留「无」與「有」對峙之形式義或邏輯義，如西方哲學以 nonbeing (可不同 nothingness) 和 being 相對。誤解道家形上學的「无」爲物理空間空洞无物的「无」，始於比郭象早卒十二年的青年儒家裴頠(267—300)。他的代表作《崇有論》主張「无不能生有」，抨擊何晏、王弼的貴无論，很可能影響了郭象。知北遊之郭注

非但否定「无」可化爲「有」，而且否定「有」可化爲「无」；即否定老子二章所言「有无相生」。《莊子・逍遙遊》謂至人「惡乎待」，《齊物論》之影問「吾所待又有待而然者邪」？郭象遂以「无待」兼指宇宙論意義的「獨化」和修養境界意義的逍遙——眞我(情趣我 aesthetic self) 的自由，尤其是觀賞的自由。在人生哲學方面的「无爲」：《在宥》之郭注云：「无爲者，非拱默之謂也；直各任其自爲，則性命安矣」。《天道》之郭注又云：「各當其能，則天理自然，……各司其任，則上下咸得，而无爲之理至矣」。可見郭象了解《老子》的「无爲而治」。然而《馬蹄》之郭注云：「惑者聞任馬之性，乃謂放而不乘；聞无爲之風，遂云行不如臥。何其往而不返哉？斯失乎莊生之旨遠矣」。可知郭象誤以儒學解《莊》，相信騎馬合符馬的天性。事實上，郭象只懂政治上的无爲，不懂眞我主體「免於偏向執着」的无爲。《逍遙遊》之郭注早已誤解莊子相信動物體積「小大雖殊，逍遙一也」。其實莊子强調大鵬遭受時間(六月)和物質(海風)的双重限制，斥鴳(小鳩)受到空間的限制，宋鈃仍存榮辱之見，列子超越榮辱而仍待風。他(牠)們尚未逍遙。支遁從佛經吸取靈感，豐富了玄學的內容，在注《逍遙遊》時指出大鵬難以自適而斥鴳心存矜伐，故同未逍遙。郭象最成功的理論在談迹冥，冥是眞我或本體的修養化境，迹是冥的顯象，如言行。他對宋明儒學的影響，主要在《齊物論》注「物物有理，事事有宜」。理即太極或道。　(王煜)

**參考文獻**：(1)郭慶藩：《莊子集釋》
(2)湯用彤：《魏晉玄學論稿》，臺北，廬山，1972。
(3)牟宗三：《才性與玄理》，香港，人生，

1963。

(4)黃錦鋐：《郭象》，見王壽南主編《中國歷代思想家》，第三册，臺北，商務，1978

# 莊子

莊周(公元前369？—286？)，宋國蒙(今山東曹縣，一說今河南商丘縣，另一說安徽定遠縣)人，曾做管理漆園的小官，又曾編織草鞋餬口。楚威王重金禮聘他作宰相，他向楚王使者表示：寧願像泥中的龜樸拙地活着，不想成爲廟堂中漂亮盒子內的龜殼，或者披着錦繡以入太廟待屠的犧牛。可見他喜歡無憂無慮的隱士生活，避免政治活動中的虛僞和兇殘。傳說他的老朋友惠施作梁惠王宰相時，恐怕莊子搶奪其高職，竟在國內派人搜尋莊子三日。莊子自比鳳凰，只棲梧桐、吃硬果；而將神經過敏的惠施擬作甘食腐鼠的貓頭鷹。此漫畫式傳說可能是莊門高足對於老師論敵的醜化。莊子雖然反對惠施陷溺於「爲辯而辯」，抨擊他好勝費神，好像和自己的影子賽跑；但是莊子找不到更合適的談話對手，經過惠施墳墓時百感交集，將自己的失去惠施，喻爲雜技高手的喪失合作者；縱使運用斧頭萬無一失，也無人勇敢讓他砍掉塗於鼻尖的一層薄粉。莊子的喪妻早於惠施的夭折，後者曾經問他何以鼓盆而歌代替哭泣。

《莊子》是戰國至漢初道家文集，主要是莊派著述，《漢書·藝文志》說它有五十二篇(《內篇》七，《外篇》廿八，《雜篇》十四，《解說》三)。郭象所編只有三十三篇，唐代以後郭本幾乎成爲定本。然而多種《莊子》版本對內、外、雜篇的區分及篇中的文字紛

紜不一。通常相信郭本《內篇》(共七篇)由莊子創作，《外篇》(共十五篇)及《雜篇》(共十一篇)由後學撰述。可是《外篇》中的《秋水》和《雜篇》中的《天下》深刻精警，似非任何後學所能寫出。《天下》與《荀子・非十二子》、《韓非子・顯學》及《淮南子・要略》四篇，可謂中國最早的哲學史。許多學者認爲《天下》晚出，但欠確實證據。傅斯年認爲愼到作《齊物論》，證據不足。

孟子與莊子被尊稱爲先秦哲學双璧，他們未嘗提及對方，似不相知。不過孟子斥楊朱，已經接近批駁莊學；莊子冷嘲熱諷儒墨名三家，當可包括刺孟。莊子思想要旨有三：一、逍遙。二、齊物。三、虛己或無我，即心齋或坐忘。他與老子的歧異，在擺脫對得失利害的計較，讓心靈欣賞萬物獨立自化的純美，啓導魏晉玄學及中國佛學，尤其是中觀論派的僧肇、三論宗的吉藏、天臺宗的智顗，及富藝術精神的禪宗；甚至影響富道德理性的儒家，特別是邵雍、程顥、陳白沙。

後世對莊子的劣評有四方面：一、從相對主義、懷疑主義、不可知論過渡至神秘主義和唯心論。二、沒落貴族式的滑頭混世，過度重視個人生存。三、反主智、反科學、反文化，迷信宿命消極安命而不積極改善生活，疏懶而無成就貢獻。四、詩歌化了《老子》而非突破《老子》的創造性。此點乃西哲如馬丁布伯(Martin Buber, 1878—1965)及雅斯培(Karl Jaspers, 1883—1969)的偏見。後世對莊子的佳評亦有四點：一、消泯對一切概念及主義或意識形態(ideology)的迷執，還我心靈暢遊觀賞的徹底自由。二、防止儒家道德倫理僵化爲吃人的禮教。三、對抗集體主義的極權專制，崇尚主體自由，與西方十九世紀以來的存在主義相通。四、道家理想的「眞人」解除內心的緊張、焦慮和怖畏

免於存在主義始祖祈克果(Soren Kierkegaard, 1813—1855)之流的宗敎狂熱。（王煜）

**參考文獻：**(1)《史記》，卷六三，《老莊申韓列傳》
(2)張成秋：《莊子篇目考》，臺北，中華。
(3)嚴靈峯：《無求備齋莊子集成》，臺北，藝文，1972(初編)；1974(續編)。
(4)王煜：《評介顧立雅敎授近著「申不害」》，臺北，《鵝湖》，第三卷，第八期，1978，2。
(5)王煜：《老莊思想論集》，臺北，聯經，1979。
(6)傅斯年：《誰是齊物論的作者》，見《傅孟眞先生集》，臺北，臺灣大學，1952。
(7)R. D. Rogers, The Plitical Philosophy of Rousseau, New Jersey: Princeton University Press, 1968.

# 習常·襲明

此兩術語同指實踐或遵循常道，換句話說，就是以人道模仿或逼近天道。譬如天道是損有餘以補不足，實際的人道常爲損不足以奉有餘，但是應當的人道是向天道看齊，不必是英國俠盜羅賓漢的劫富濟貧，而爲普遍且合理的損富益貧。倘若政府造成貧富懸殊，貧民便團結推翻政府。然而《老子》非欲全民皆貧。相反地，他期望全民飽暖，聖王須令人民心虛腹實。《老子》16章謂「知常曰明」，明是對於客觀規律的解悟，即是蒙昧的反面。依照

此解悟或知識而行動，特別在援助貧弱方面，稱爲襲明。所以27章云：「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明」。52章云：「見小曰明，守柔曰強。用其光，復歸其明。無遺身殃，是爲習常」。「明」非但要察識大規律，還須透視小事物，否則「不知常，妄作，凶」(16章)。　(王煜)

# 淮南子

漢高祖封孫兒劉安爲淮南王，後者在武帝時謀反失敗而自殺。他曾聚集賓客數千，編撰漢初道家及雜家的論文集《淮南鴻烈》，簡稱《淮南子》。此書原有《內篇》二十一篇，《中篇》八卷(談神仙黃白之術)，《外篇》三十三篇。今僅存《內篇》。作者之中，伍被、左吳皆勸諫劉安勿反中央政府，伍氏見劉安起兵，遂向朝廷告密。這批賓客多屬司馬談所謂道德家，共同反對武帝的獨尊儒術。《淮南子》的要旨有十二：一、兼重「道」與「事」。二、融攝儒、墨、名、法、陰陽諸家的優點。例如《要略訓》云：「《繆稱》(亦篇名)者，破碎道德之論，差次仁義之分」。此書有時對法家作凌厲的批判。三、道始於「虛廓」狀態，依次生出宇(空間)宙(時間)和元氣。元氣乃原始物質，包括對立的陽氣與陰氣。陽氣主發散，陰氣主吸收。陽氣形成太陽、鳥類(如火向上升)、人的精神，陰氣形成月亮、魚類(如水向下沉)、人的軀體。四、將《莊子・齊物論》的一段落實爲宇宙生成論(cosmogony)。《俶眞訓》云：「有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。有有者，有无者，有未始有有无者，有未始有夫未始有有无者。所謂有始者，繁憤未發，萌兆芽櫱，未有形埒垠堮，馮馮(原作无无，依李哲明校改)蝡蝡將欲生興，而未成物類。有未始有有始者，

天氣始下，地氣始上，陰陽錯合，……欲與物接而未成兆朕。有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地懷氣而未揚；虛无寂寞，……氣遂而大通冥冥者也。有有者，言萬物摻落，……可切循把握而有數量。有无者，視之不見其形，聽之不聞其聲；捫之不可得也，望之不可極也；……浩浩瀚瀚，不可隱儀揆度，而通光耀者。有未始有有无者，包裹天地，陶冶萬物，大通混冥；深閎廣大，不可爲外；剖析毫芒，不可爲內。无環堵之宇，而生有无之根。有未始有夫未始有有无者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，……莫見其形」。五、否定董仲舒尊陽賤陰以致陽居實位而陰居虛位之說，等於排斥《易傳》之扶陽抑陰，替李贄的男女平等觀開了先路。六、主張自然主義而反目的論，很可能影響王充。七、對「无爲」提出比較積極的新解——遵守客觀規律，不止於消極的因循自然。眞人的意識「未始分於太一」(《詮言訓》)，宜作帝王，發揮臣民的潛能。八、在天人關係方面，《泰族訓》倡人「懷天心(稷下學派所言精氣)，抱地氣」。肯定人體的精氣和自然界的精氣同質，所以天與人、人與人之間能夠彼此感應。但是此書的素樸唯物論及機械感應說遠非徹底，譬如《天文訓》便多神秘主義的聯想：「虎嘯而谷風至，龍舉而景雲屬，麒麟(可能是間接來自非洲的長頸鹿)鬥而日月食(蝕)，鯨魚死而彗星出，蠶珥絲而商弦絕，賁星墜而勃海決」。九、一方面強調精神倚賴肉體，另一方面誇張精神控馭肉體，《精神訓》甚至斷定精神不死，倡導形、神二元論。神指精神而非鬼神，非如儒家《禮記》談鬼神以助教化。十、指出事物的現象及其實在(Reality)常不一致。《人間訓》「夫物无不可奈何，人有无奈何」表示人智易於混淆表象與實際，遂无法控制外物。十一、在人性論方面，重視後天

環境培養的才能與品格，不肯定先天的善惡。十二、發揮《莊子》的相對主義，認爲楊、墨、儒、法諸家僅可代表眞理的一環，反對董仲舒的「法古」。（王煜）

參考文獻：(1)馮友蘭：《中國哲學史新編》
(2)徐復觀：《兩漢思想史》，香港，中文大學，1975。

# 移是

《莊子・庚桑楚篇》云：「有生，黬也，披然曰移是。嘗言移是，非所言也。雖然，不可知者也。臘者之有膍胲，可散而不可散者也；觀室者周於寢廟，又適其偃焉，爲是舉移是。請嘗言移是。是以生爲本，以知爲師，因以乘是非；果有名實，因以己爲質；使人以爲己節，因以死償節。若然者，以用爲知，以不用爲愚；以徹爲名，以窮爲辱。移是，今之人也，是蜩與學鳩同於同也」。這是說：生命只是塵埃的凝聚，紛紜无常而易轉變。根本不值得談論「移是」，可是不談論便不明白。譬如在年終大祭時，犧牲的牛之內臟宜聚不宜散，然而祭祀完畢，那些臟腑反爲宜散不宜聚；又如此時飲食應在寢廟，排洩當去厠所。可知是非標準隨時空而更改。價値標準的轉移，由於迷執生死，誤拜成心偏見作老師，濫於對實用名(名詞及形容詞代表限制)，自捧爲價値準繩，驅使群衆爭取「殺生成仁」、「捨身取義」(仁義乃善之準繩)，重視富貴炫耀而鄙薄貧賤隱退，酷似蟬和斑鳩嘲弄胸懷大志的鯤鵬。《庚桑楚》作者活潑地發揮《逍遙遊》、《齊物論》兩篇的相對主義或「是非可移論」。（王煜）

# 逍遙

莊子嚮往精神上的絕對自由，將此境界稱爲逍遙。自由是客觀的說法，逍遙是主觀的說法。在《逍遙遊篇》，巨魚鯤變成的巨鳥鵬須靠大風始能冲天飛九萬里，列子亦靠風而輕妙飛翔。蜩和斑鳩卻不待風，隨時飛翔短距離便心滿意足。生物有短命至數時辰的，有長壽至八千歲爲一季的，不必互相譏笑或羨慕，可憐世俗都欣羨八百歲的彭祖。鵬和蜩、鳩「二蟲」(郭象、成玄英同誤爲鵬、蜩)可同樣逍遙適性，儘管牠們的形軀和行動皆有倚待。惟獨精神上的遨遊免於倚待：「若夫乘天地之正(《楚辭．遠遊》之「正氣」)，而御六氣之辯(《遠遊》之「氣變」)，以遊无窮(遠遊)者，彼且惡乎待哉」！无待就是不受限制。在莊子的情趣心(aesthetic mind)中，我逍遙則萬物亦逍遙。人可在主觀心境裡解除萬物的因果連鎖，將萬物從現象界提昇至本體界或超越界，成爲自在物(eject)。自在物雖未至於具備積極的道德(moral)自由，但是擁有消極方面不作對象客體(object)或不受干擾控制的自由。逍遙側重主觀義理想義，並非忽視生物之彼此奴役或殘害等客觀事實。同理，佛家天臺宗九祖荆溪湛然驚世駭俗的話「无情有〔佛〕性」，也是將本身的佛性投射於高等動物(有情)以外的東西，萬物可隨我而具備佛性。然而草木不能成佛，牠們的佛性倚賴人心，无法獨立發展。草木的逍遙亦憑人心，非人的事物欠缺道心，不能獨立修養爲眞人。人皆可培養逍遙的心境，譬如天性宜作帝皇的堯在朝廷如居山林，心不爲政務萬機所纏；性分宜作隱士的許由，雖離社會人群而仍可逍遙終生。 (王煜)

**參考文獻：**王煜：《釋德清(憨山老人)融攝儒道兩家思

想以論佛性》，見香港中文大學《中國文化研究所學報》，第九卷上册，1978。

## 專制

專制一詞，在專制政體成立以前已有使用，如《國語・楚語上》：「既得道，猶不敢專制」。又如《韓非子・亡徵篇》：「大臣專制，樹羈族以爲黨」。專制意謂行事專斷。

中國的專制政體正式成立於秦始皇帝二十六年（前221），是年秦滅齊，六國皆亡，設置三十六郡，淸末以前稱秦專制爲郡縣制。這個制度在此以前已有雛型發展，秦莊襄王元年（前249），大將蒙驁攻韓，陷成皋，即置三川郡。（《史記・蒙恬傳》）遠在楚惠王十年（前479），就已滅陳而立縣。（《史記・楚世家》）

專制政體的成立，在中國史上有劃時代的意義：第一、結束了世官世祿，封茅列土的封建制，而代之以官僚政治。第二、結束了數百年的分裂割據，使「天下共苦戰鬬不休」的局面暫告一段落。第三、使中國首次出現統一國家，在統一的基礎上，於是要求貨幣統一，度量衡統一，尤其是文字的統一，對民族精神的凝聚與文化認同產生莫大的影響。

促使國家統一的秦始皇，正如當時大臣們所說：「今陛下興義兵，誅殘賊，平定天下，海內爲郡縣，法令由一統，自上古以來未嘗有，五帝所不及」。（《史記・秦始皇本紀》）因此《琅邪刻石》竟謂「皇帝作始，端平法度，萬物之紀」。這無異視秦始皇爲宰制萬物的活上帝，沒有任何力量能有效地限制他的權力，當時有侯生、盧生者，曾批評始皇「剛戾自用」、「意得欲從」、「貪於權勢」，實乃勢所必至。只要是人，都有人性的弱點。一個現實

的人，竟有如上帝般的權柄，這是造成專制一切弊害的總根源。

面對這樣一個皇帝，於是原來皇帝的命改稱爲制，令改稱爲詔，臣子的上書改爲奏，皇帝自稱曰朕，所謂朕，據趙高說：「天子所以貴者，但以聲聞，群臣莫得見其面，故號曰朕」。(《史記．李斯傳》)這是把韓非主張的「隔塞而不通，周密而不見」的君術落實了。在「六合之內，皇帝之土，人跡所至，無不臣者」(《秦始皇本紀》)的統一帝國下，影響最大的是知識份子的命運，戰國中期的知識份子，曾有「道尊於勢」的普遍自覺，現在，懷道之士就不能不屈於勢了。後世讀書人極爲普遍的幫閒性格的形成，上述專制特色是一大原因。

中國第一個專制王朝雖有劃時代的意義，其弊亦不可勝言：第一、當時人看到的秦政是「專任獄吏，獄吏得親幸」，是「上樂以刑殺爲威，天下畏罪持祿，莫敢盡忠」，是「天下之事無大小皆決於上」。(《秦始皇本紀》)這是特務高壓的統治，使上下君臣之間完全缺乏信任，也是實行法家刑治必然的結果。第二、消滅一切足以威脅專制王朝的力量，其一是毀天下甲兵，「收天下兵聚之咸陽，銷以爲鍾鐻金人十二，重各千石，置宮廷中」。(同上)其二是集中財富，「徙天下豪富於咸陽十二萬戶」。(同上)其三是嚴格控制游士活動，結束了戰國以來知識份子最活躍的游士時代。第三、統一思想，始皇三十四年：「丞相李斯曰：……異時諸侯競爭，厚招遊學。……今皇帝並有天下，別黑白而定一尊。私學而相與非法教，人聞令下，則各以其學議之，入則心非，出則巷議。夸主以爲名，異取以爲高，率群下以造謗。如此弗禁，主勢降乎上，黨與成乎下，禁之便。臣請史官非秦記，皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之。敢有

偶語詩書者棄市。以古非今，族。吏見知不舉者同罪。令下三十日不燒，黥爲城旦。……若欲有學法令，以吏爲師。制曰可」。（同上）

漢初的傑出學者賈誼(前201—169)，對秦政上述的措施，有如下的評論：「廢先王之道，焚百家之言，以愚黔首。墮名城，殺豪俊，收天下之兵，聚之咸陽，銷鋒鑄鐻，以爲金人十二，以弱黔首之民」。(《過秦論》)造成旣愚又弱的百姓，才眞是專制最大的問題。人類悲慘歷史中最寶貴的教訓是：任何一個阻碍其人民發育滋長的政府，它絕不可能成就偉大的事業，也絕不可能獲得長治久安的穩定。　（韋政通）

**參考文獻：** 徐復觀：《封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立》，見《周秦漢政治社會結構之研究》，1974，臺北，學生書局。

# 符命

符命，在天人相與的政治構思裏，唯有受天之命者才是眞天子，而其受命與否的唯一憑證，便是受命時的符瑞，也就是所謂的「符命」。因而符命就成爲有意稱帝者最關切之事。武帝於召問賢良文學之士時，便特別問到「三代受命，其符安在」的問題。董仲舒便引《書》曰：『白魚入于王舟，有火復于王屋，流爲烏』。此蓋受命之符也」來回答(見《漢書》卷五六《董仲舒傳》)。災異和符命說，同樣利用天意來主宰人類意志的心理而產生的，然災異說是用以限制君權的擴大，使帝王隨時都要存有戒懼之心，而不敢胡作非爲；而符命說是希望有德者不强求而符命便命自至，這原來也勉勵帝王或有意稱帝者必先修養道德而能成爲一個仁君，但

後來卻被統治者反利用，而成爲維護君權的工具，這是儒生所未料到的。由於符命受到重視，好事者就虛構荒誕不經的故事，矯稱符命以媚時君，或可成爲進身之階，文帝時的新垣平便是以造作符命而得寵，而到元成時，符命之說大爲流行，造成一種神話與迷信雜揉的政治怪現象，王莽便是善於捏造符命與讖緯而奪走了漢家天下的人。（梁榮茂）

**參考文獻：**(1)顧頡剛：《漢代受命改制的鼓吹與其實現》，見《漢代學術史略》第五章。
(2)林麗雪：《符命說》，見《漢代天人合一思想研究》第五章、第二節，1977，嘉新水泥公司文化基金會叢書。

## 清學案小識

此書爲唐鑑(1778—1861)所著，成于道光二十五年(1845)。於清儒理學思想，敘述特詳。唯其目的在專攻王學。以王學大惑人心，愈傳愈謬，非不挽之于狂瀾，極之于胥溺不可。于是首列陸隴其(1630—1693)，張履祥，陸世儀(1611—1672)，與張伯行爲傳道正宗，其次以湯斌等十九人爲翼道，于李光地(1642—1718)等四十四人爲守道。又次以黃宗羲等百餘人爲經學，而以之爲「道之支流也」。末附心宗三人，待訪六人。其自敘云，「還吾程朱眞途轍，即還吾顏曾思孟眞授受，更還吾夫子眞面目」。全書集矢王學。其謂黃宗羲之兩學案「千古學術之紀統，由是而亂。後世人心之害陷，由是而益深」，則是狂言妄語。然于戴震，則誠如沈維鐈序中所云，「黜其妄作而仍不沒所長」，則較陳建(1497—1567)之《學蔀通辨》爲平允。然晚清王學已衰，而仍于三四百

年之後，蹈陳建門戶之見之覆轍，則學術史之玷也。　(陳榮捷)

## 清儒學案

《清儒學案》二百零八卷，徐世昌(1858—1939)撰，戊寅(1938)序。其名雖與《明儒學案》，《宋元學案》相同，而內容迥異。《明儒學案》純爲性理學之書，《宋元學案》亦大體如是。清代學術則包括治經，訓詁，攷史，金石，校讎。有述學者，有考據者，有德行而兼政事者，有通經致用者，有文學大家，有在野醇儒。因此取材節目，因人而異。體裁大概依前兩學案。每案先有案語，略說傳者之在學術史上特殊地位與貢獻，與夫其特質及承前啓後。語多中肯，不事浮誇。繼之以傳記，大都取材于《漢學師承記》，《宋學淵源記》，與《學案小識》。然後取錄其人著作，序文書札每錄全篇，並不剪裁，其選擇普算精密。

本學案亦略依《宋元學案》，分附案之人爲家學，弟子，交游，從游，與私淑。惟卷首無傳授表。蓋宋學淵源派別，瓜蔓系聯。清學則學術宏多，非同道統之有傳衍也。然交游從游後每列諸人之名，亦可見一斑。因是之故，不能以學派排次。故以從祀聖廟者十一人居前，餘則以生年爲先後。此所以尊崇至道，與道統觀念或門戶之見，大不同也。全書列入正案者一百七十九人。附之者九百二十二人。其不成家或見聞不彰者，則以地理劃分爲諸儒十四學案，共六十八人。總共一千一百六十九人。雖乏梁啓超《清代學術概論》之全貌與大綱，而一代文獻，菁華備矣。

(陳榮捷)

## 唯識・唯心

傳統的解釋，「識」代表主體，因此唯識即是唯心，例如中國唯識宗的代表人物窺基（632—682）就是以「『唯』謂簡別，遮無外境，『識』謂能了，詮有內心」（《唯識述記序》）來規定。這一個觀點，影響中國佛學界千餘年，其實，「識」的原義，在唯識學裡是有不同用法的。

首先，傳統觀點是採取一種宇宙論的立場把客觀上的一切法收歸主體，所謂三界唯心，萬法唯識，已成一流行講法。但實質上，這種心、識觀念是未經判別的。三界唯心的講法，原出《華嚴經・十地品》：「三界虛妄，但是一心作」。另外在《夜摩天宮菩薩說偈品》中又說：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造」。這也很近於萬法唯識的思想。問題是：此心是直接的生起萬法，抑經過阿賴耶識的曲折而收攝萬法？則有待於理性研尋。結果，由於問題的重點不同，結論亦異：著重主體之通於理想世界，爲成佛問題鋪路的是如來藏緣起說，著重主體之通於現實世界，爲現實上的一切法立根源的是賴耶緣起說。前者所提示的主體是超越主體，後者所提示的是經驗主體，所以唯心、唯識從宇宙論的觀點看來，亦有兩個立場(→緣起)。

在經驗立場之中所提示的阿賴耶識，其實亦是一個形上學的概念。唯識家爲了交代現實上的一切法的來源，於是認定阿賴耶識的構造是一個種子識，它攝持一切種子，待緣而起現行。這一個過程，即名之曰識轉化（vijñāna-pariṇāma，舊譯「識變」），即由識中種子化爲對象。唯識家用這一個觀念來交代客觀存在問題，把客觀存在都收入識的活動世界中，所以說唯識(vijñānam-ātra)。這一個「識」字的用法，是扣緊主體講的。

但是，種子既外化爲對象，則在處理客觀存在的問題上，這

一個對象便有很重要的位置。唯識家特別將之名爲 vijñapti—此字玄奘未能正視其價值，仍譯之爲「識」，這就與代表主體意義的識(vijñāna)相混。也許，玄奘從宇宙論觀點，認爲 vijñapti 的存在沒有本體意義，它祇是一個過程，所以可以略過(不過玄奘有時亦將之譯爲「了別」，但「了別」的概念祇能說明識的活動，對客觀存在問題仍不能交代)。然而，在佛教思想史上，這一個概念的提示却是特具意義。因爲在唯識之前，印度流行實在論者的思想，如數論、勝論、彌曼差、尼耶也，及小乘佛教裡面的說一切有部、經部等，都是同一進路。他們認爲現象上的一切法推原到最後應有獨立本體，否則現象上的存在沒有根據，於是分別提出大種(mahābhūta，構成物質現象的基本成素，如地水火風之類→色)、極微(paramānu，物質的原子)等觀念，以至有獨立存在意義的心、心所法來(→心所)。及中觀學派興起，破除一切法之自性，即本體觀念，而歸於空(→空)，於是進入絕對主義的思想，對現象上的法採取消解方式而不給予安立。唯識學派認爲：這樣做對於衆生的實踐不能提供通路，因爲把握眞實是應該從經驗對象開始反省的，所以必須先肯定這一層存在。問題是：唯識學派從認知主體出發，不願意接受實在論者的本體觀念，認爲客體不能離主體而獨立。主要的理由，是這樣的一個本體不能成爲認知對象(即無「所緣」義)。關於這一點，陳那(Dignāga, 約公元六世紀初)在《觀所緣緣論》中有很清楚的剖示。他指出客體存在應有兩條件：一、它是一個存在(即「緣」義)；二、它是一個對象(即「所緣」義)。實在論者的本體充其量祇有「緣」義但無「所緣」義，所以缺乏知識論上的保證。由此唯識學派轉向觀念主義，把實在論者的本體勾消，認爲客觀存在其實祇是一種表相，稱爲vijñapti(描

著「安慧『三十唯識釋』原典譯註」一書中曾譯爲「表別」，意義不够明朗，宜改正)。一切法都不過是表相狀態的存在；簡言之，就是「唯表」(vijñaptimātratā)。這一個「表」字，是扣緊對象講的，與上文所說的「識」不同。事實上，唯識學派的開山大師世親(Vasubandhu，約公元五世紀)的兩本主要作品：《二十唯識論》(Viṁśatikāvijñ aptimātratāsiddhi)、《三十唯識頌》(Triṁsikāvijñaptimātratāsiddhi)，原題用的就是「唯表」。玄奘全部譯爲「唯識」，便把問題的重心轉移了。

固然，從唯表進一步是必須談唯識的，因爲把實在論者的本體勾消之後，表相從何而有呢？這是必須歸結爲主體提供的。《解深密經》說：「識所緣唯識所現」《分別瑜伽品》，所以唯識家進一步提出識轉化，這是從知識論的問題轉爲存有論及宇宙論的問題。傳統所說的唯識意義在此。從歷史觀點看，唯識理論源出修瑜伽實踐的人，在印度原名瑜伽行派(Yogācāra)，則這種觀念主義的進路當與其禪定的體驗有關，上文所引的《解深密經・分別瑜伽品》就是指導禪定的文獻。不過，回到理論體系的問題，一切表相由識所提供，從現實經驗說，對象是有不同內容的，例如顏色、冷熱、香臭、形狀、大小等，如果將之分解爲表相，則這許多不同的表相如何從同一的識中產生出來呢？爲了有恰當的交代，唯識學派於是進一步分解識的世界，發現主體至少有三重不同性質的轉化，而且從其提供的各種不同表相的能力上說，這個主體開列爲八，這就構成八識系統。

八識是：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。在原始佛教及部派佛教時代，一般只談六識。用六識來說明轉化，祇能提供感官經驗與思維世界的表相，唯識學派認

爲這是不完備的。首先，不能交代自我觀念的產生，其次，不能說明現實人生與過去世的關聯：蓋若整個世界都是識轉化，但爲什麼轉出此世界而非彼世界？轉出此人生而非彼人生？是必須有理由的。佛敎主張業論，以業來連貫，但中間的過轉情形如何，爭論極多（→業）。唯識學派面對這些問題，結果提出以末那識(manas)說明前者，而以阿賴耶識說明後者。換言之，末那識是自我意識，通過它的轉化活動，提供自我觀念；阿賴耶識則是輪廻主體，及世界存在的根源，通過它的活動，轉化出個體生命及整個物質世界的存在(→阿賴耶識)。這樣，和前六識合起來，就有了三重轉化(嚴格言，前六識各自活動，應共有八種轉化。不過前六識的轉化主要是解決經驗對象問題，所以可以平列爲一重)。在《唯識三十頌》中，即分別名爲異熟轉化(阿賴耶識轉化)、思量轉化(末那識轉化，「思量」是就末那識對自我觀念的念念執着言)，和表境轉化(前六識轉化，舊譯「了別境識」)。

不過，轉化雖有三重，從八識的存在關係上說，前七識均以第八識(阿賴耶識)爲根本依(亦稱因緣依，因爲賴耶攝持一切種子，表相的生起須以種子爲因緣→緣起)，所以表相呈現之後，仍然還落在阿賴耶識之中。一舒一卷，都不外爲阿賴耶識的世界。問題是站在經驗立場，我們尚不能親證此識轉化的情形(此即依他起自性)，我們祇能依經驗所得，起分別活動來套客體，結果永遠對客體有執。所以唯識家說，我們在未獲得無分別智之前，是不可能眞知一切唯表相的(→三自性、三無性)。（霍韜晦）

**參考文獻：**(1)印順：《唯識學探源》，《妙雲集》中篇，卷三，初版，1944；再版，1970。

(2)霍韜晦：《安慧「三十唯識釋」原典釋註》，

香港中文大學出版社，1980。

(3)服部正明：《認識と超越》，《佛教の思想》四，角川書店，東京，1970。

(4)A. K. Chatterjee, "The Yagācāra Idealism", Banaras Hindu University, 1962.



# 十二畫

## 尊德性道問學

《中庸》第27章云，「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮」。尊德性與道問學，至南宋遂成理學一大問題。問題有三。一者，尊德性與道問學，是一是二？二者，孰先孰後？三者，二者與致廣大等之關係。

學者以淳熙二年(1175)朱子與陸象山(陸九淵，1139—1193)鵝湖之會，相持不下，以後便朱陸各走一方，朱子重道問學而陸子則重尊德性。或且甚以陸王(王守仁，號陽明，1472—1529)之所謂心學為尊德性，程(程頤，稱伊川先生，1033—1107)之所謂理學為道問學。如是兩派攻擊，逹數百年。如此劃分，實有誤解中庸之本意與朱子之詮釋。

朱子曰，「致廣大，極高明，溫故，敦厚，只是尊德性。盡精微，道中庸，知新，崇禮，只是道問學」(《朱子語類》，六四)。又云，「大抵子思以來教人之法，惟以尊德性道問學兩事為用力之要。今子靜(陸象山)所說專是尊德性事，而熹平日所論，却是問學上多了」(《朱子文集》五四，《答項平父第二書》)。可知朱子以尊德性道問學為兩事。陽明重知行合一，當然以此分作二事為非。故彼曰，「晦翁(朱子)言子靜以尊德性誨人。某教人，豈

不是道問學處多了些事？是分尊德性道問學作兩件。且如今講習討論下許多工夫，無非只是存此心不失其德性而已。豈有尊德性只空空去尊，更不去問學？問學只是空空去問學，更與德性無關涉」(《傳習錄》，下)？故彼于門人問《中庸》尊德性而道中庸一節，答曰，「至當歸一，更無可疑」(同上，卷中)。又以朱子之以溫故屬之尊德性爲「可以驗知行之非兩節」(同上)。從其哲學立場，結論自然如此。

朱子雖分尊德性與道問學爲二，然並非謂兩者無關。朱子曰，「古之君子，尊德性矣而必曰道問學。……蓋不如此，則所學所守，必有偏而不備之處」(《文集》三七《與王龜齡》)。不特此也。朱子謂「尊德性，所以存心而極乎道體之大也。道問學，所以致知而盡乎道體之細也。……大小相資，首尾相應」(《中庸章句註》)。又謂「蓋能尊德性，便能道問學。所謂本得而末自順也」(《語類》六四)。又云，「尊德性而道問學，此本是兩事。細分則有十事。其實只是兩事，兩事又只是一事，只是尊德性。却將箇尊德性來道問學，所以說尊德性而道問學也」(同上)。由兩者相資而分大小本末而以尊德性統道問學，則特重尊德性，可不言而喻矣。朱子曾訓門人，以學扇爲譬曰，「將這德性做一件重事，莫輕忽他。……且如這一柄扇，自家不會做，去問人扇如何做。人教之以如何做。如何做既聽得了，須是去做這扇。便得如此，方是道問學。若只問得去，却掉下不去做，如此便不是道問學」(同上一一八)。朱子《中庸章句》訓「道」爲「由」，即「行」字之意。幾至陽明知行合一之意矣。朱子答項平父書云，「今子靜所說專是尊德性事，而熹平日所論却是問學上多了。所以爲彼學者，多持守可觀，而看得義理，全不子細。又別說一種杜撰道理，蓋不肯放

下。而熹自覺雖于義理上不敢亂說，却于緊要爲己爲人上，多不得力。今當反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊耳」(《文集》，五四)。象山述此書而詳之曰：「觀此，則是元晦(朱子)欲去兩短，集兩長。然吾以爲不可。旣有所謂尊德性，焉有所謂道問學」(《象山全集》，三四)？

元儒吳澄(1249—1333)早年偏重道問學。有曰，「德性者，我得此道以爲性。尊之如父母，尊之如神明，則存而不失養而不害矣。然又有修養之方焉。蓋德性之內，無所不備，而理之固然，不可不知也。事之當然，不可不行也。欲知所固然，欲行所當然，舍問學奚可」(《吳文正公全集》，二三)。晚年撰《尊德性道問學齋記》，則曰：「常見吾德性之昭昭，如天之運轉，如日月之往來，不使有須臾之間斷，則于尊之之道，殆庶幾乎。于此未能，則問于人，學于己，而必欲其至」(同上，二二)。論其早年偏向朱子，蓋元代朱學盛行，乃意中事。而《齋記》偏重本性，故人目爲陸學。朱陸固同尊德性而道問學，然道之之法，朱子由博而約，陸氏由約而博，或竟不博。畢竟意見不同。謂一爲尊德性，一爲道問學，固然不合。若謂一以道問學爲必要，一以道問學爲次要或至不要，則未嘗不可也。余英時曰：「所有宋明儒家，都是尊德性的。……象山雖然並不主張完全廢書不觀，但他畢竟認爲讀書對于成德的功夫而言，只是在外的，不是直接相干的。……朱子當然也是尊德性的。但是他特別强調在尊德性下也大有事在，不是祇肯定了尊德性就一切都够了。……朱子喜歡研究學問，注重知識一方面」。此是知言。　(陳榮捷)

**參考文獻：**余英時：《清代思想史的一個新解釋》，《中華文化復興月刊》，第九卷，第一期。

# 湘湖學派

談南宋理學皆舉朱陸二派，或加浙東學派。牟宗三，著《心體與性體》，極言應作閩學(朱子學派)，江西學(陸九淵，象山先生，1139—1193學派)，與湘湖學三系。牟氏說心性。浙學重史而不重性理，故牟氏不採也。湘湖之學原是家學。上溯于胡安國(諡文定，1074—1138)。安國乃福建崇安人。因程氏門人楊時(稱龜山先生，1053—1103)而識程門游酢(稱廌山先生，1053—1123)與謝良佐(稱上蔡先生，1050—1103)。雖不及見伊川(程頤，1033—1107)而可稱爲程子私淑。安國著《春秋傳》，主尊王攘夷。全祖望(1705—1755)謂其「私淑洛學而大成」。又謂「南渡昌明洛學之功，文定或侔于龜山」(《宋元學案》，三四)。其學傳諸其從父兄之子胡憲(稱籍溪先生，1086—1162)，兄子胡寅(稱致堂先生，1095—1156)，與季子胡宏(稱五峯先生，1105—1155)。胡宏優游湖南衡山二十餘年。宏門人張栻(稱南軒先生，1133—1180)，遷居衡陽。長沙有嶽麓書院，張栻爲記。胡氏學派論學于此，于是此派稱爲湘湖學派。惟萬斯同(1638—1702)羅列南宋諸學系而獨不提此派。大概因其失傳，影響不大之故。蓋胡憲居老崇安。胡宏不喜胡寅之學，故其傳不廣。胡宏等大多潛隱湘湖講學。除張南軒外，少與各方學者通聲氣。而除胡宏《知言》外，亦無創造性之思想。故二程伊洛之學，南宋本有二支：一由楊時四傳而至朱子；一由謝良佐四傳而至張栻。朱學昌盛，只得陸學稍示對抗。湘湖一派，並無出色。胡宏一傳便衰。

胡宏著《知言》四卷。主心以成性，性無善惡，心無生死，先識仁而後涵養，天理人欲同體而異用，同行而異情。朱子著《知

言疑義》(《朱子文集》，七三)，一一駁之。張栻與呂祖謙(稱東萊先生，1137—1181)通訊討論，二人均事調停而主要同意朱子。朱子謂「《知言疑義》大端有八:性無善惡。心爲已發。仁以用言。心以用盡。不事涵養。先務知識。氣象迫狹。語論過高」(《朱子語類》，一〇一)。又謂「如何天理人欲同體得？如此却是性可以爲善，亦可以爲惡」。又云:「湖南病正在無涵養」。「湖南一派，譬如燈火要明，只管挑，不添油，便明得也。即不好」(均同上)。黃宗羲(1610—1695)爲之辯護曰，「愚以爲胡氏主張本然之善，本自無對，便與惡對。蓋不欲將氣質之性，混入義理也。心爲已發，亦自伊川初說，有凡言心，皆指已發而言。以其未定者爲定耳。察識此心，而後操存。善觀之，亦與明道(程顥，1032—1085)識仁無異。不善觀之，則不知存養之熟。自識仁體有朱子之疑。則胡氏之說，未始不相濟也」(《宋元學案》，四二)。

南軒謹守程子居敬窮理之說，尤重主一。以人能全天地之性，有所主宰，是爲人心。嚴分天理人欲與義利之辨。多言實踐工夫。與朱子爲好友，常有書札往來，討論仁之觀念與中和等等。彼不喜澄心之說，以體由用見。于朱子以後用致知用敬之語，不無影響也。黃宗羲(1610—1695)云:「湖南一派，在當時爲最盛。然大端發露，無從容不迫氣象。自南軒出而與考亭(朱子)相講究，去短集長。其言語之過者裁之，歸于平正。有子考无咎，其南軒之謂與」(《宋元學案》，五十)。又曰:「南軒之學，得之五峯。論其所造大要，比五峯更純粹。蓋由其見處高，踐履又實也。朱子生平相與切磋得力者，東萊(呂祖謙，1137—1181)，象山(陸九淵，1139—1193)數人而已。東萊則言其雜，象山則言其禪。惟于南軒，爲所佩服」。又曰:「南軒受教于五峯之日淺。然自

一聞五峯之說，即默體實踐，孜孜勿釋。又其天資明敏。其所見解，初不歷階級而得之。五峯之門，得南軒而有耀。從遊南軒者甚衆，乃無一人得其傳。故道之明晦，不在人之衆寡爾」(均同上)。（陳榮捷）

**參考文獻：**(1)牟宗三：《心體與性體》，第一冊，頁42—60，《宋明儒之分系》。

(2)蔡仁厚：《南宋胡氏家學與湖湘學統》，見《孔孟學報》，第二十一期，頁75—88。

# 程氏學派

程顥(稱明道先生，1032—1085)與弟頤(稱伊川先生，1033—1107)嘗聞周子(周敦頤，1017—1073)論學，遂厭科擧之習，慨然有求道之志。頤謂其兄得孟子以後失傳之聖道于六經。顥自謂天理二字，是自家體貼出來。兄弟遂以倡明道學爲己任。元豐元年(1078)明道知扶溝(河南)，伊川與從。謝良佐(字顯道，稱上蔡先生，1050—1103)聞而往就學焉。明道設庠序，召游酢(字定夫，稱廌山先生，1053—1123)來職學事。游往而亦受業。楊時(字中立，稱龜山先生，1053—1135)以師禮見明道于潁昌(開封，1080)。明道沒，年四十又見伊川于洛。尹焞(字彥明，稱和靖先生，1071—1142)，因伊川門人蘇季明以見伊川，師之垂二十年。四者傑出，稱程門四先生。當時張載(1020—1077)之關學漸衰，伊川又長壽，于是程氏之學大振，幾遍天下。《宋元學案》與《補遺》載明道門人十五人，私淑三人。伊川門人六十三人，私淑十一人。其中亦從明道者門人九人，私淑二人。萬斯同(1638—1702)《儒林宗派》卷八表列程氏門人六十四人，私淑一人，傳

授四代。兄弟居伊川洛陽，故稱伊洛之學。黃宗羲(1610—1695)謂「程門高弟子以上蔡爲第一。……上蔡固朱子之先河也」(《宋元學案》，二四)。全祖望(1705—1755)謂「明道喜龜山，伊川喜上蔡，蓋其氣象相似也。龜山獨邀耆壽，遂爲南渡洛學大宗。晦翁(朱子)，南軒(張栻，1133—1180)，東萊(呂祖謙，1137—1181)皆其所自出。然龜山之夾雜異學，亦不下于上蔡」(同上，二五)。授受之緒，蓋二程由楊時經羅從彥(1072—1135)而又經李侗(1093—1163)以至朱子也。全祖望評游酢曰：「廌山游文肅在程門，鼎足謝楊。而《遺書》獨不傳，其弟子亦不振。五峯(胡宏，1105—1155)有曰：定夫爲程門罪人。何其晚謬一至斯與」(同上，二六)？所謂罪人，不外因其與諸禪遊。何五峯祖望狹窄一至斯與？至祖望謂「和靖尹肅公，于洛學最爲晚出，而守其師說最醇。五峯以爲程氏後起之龍象」(同上，二七)，則非過也。

二程兄弟以心敎心，以身教身。不憑書院，不靠經典。上蔡求師程子，程子館之門側。逾月，待其有悟然後與之語。明道一日謂之曰：「你輩在此相從，只是學某言語，心口不相應。盍若行之」？請問學。曰：「且靜坐」。曾錄五經語作一册。明道謂之曰：「玩物喪志」。見伊川，告以天下何思何慮。伊川曰，「賢却發得太早」。明道見其記問甚博，曰：「賢却記得許多」。上蔡不覺身汗面赤。尹焞見伊川後，半年方得《大學》《西銘》看。楊時見明道于潁昌。及歸福建，明道送之出門謂坐客曰：「吾道南矣」。後果傳至朱子。游楊初見伊川，伊川瞑目而坐。二子待立。旣覺，顧謂曰，「賢輩尙在此乎？日旣晚，且休矣」。及出門，門外之雪深一尺。此程門立雪之故事，成爲儒家敬師之典型(俱見《二程外書》十二)。

程門有如二程，最重敬字，尤以楊時爲然。尹焞只就敬字做工夫，性最魯而志最專。謝子與伊川別一年，往見之。伊川曰：「相別又一年，做得甚工夫」？謝曰：「也只是去箇矜字」(同上)。彼以敬爲收斂身心，敬是常惺惺法。以其主靜與用禪語，祖望等乃指爲以禪言儒，「墮入葱嶺」。上蔡亦以知覺言仁，爲朱子所不許。其以桃杏之仁言仁，則不外明道生生之意。楊時初以張子(張載，1020—1077)《西銘》民胞物與，只言體而不言用，恐流于墨氏之兼愛。伊川答云：「《西銘》理一而分殊，墨氏則二本而無分。……彼欲使人推而行之，本爲用也」(《伊川文集》，五)。以後龜山大倡理一分殊之旨。其論中和，實守明道《定性書》之意。以心體未發，無欲無爲，發而自然中節。以其引《莊子》無爲之語以言中，又謂總老之無垢稱子即孟子之言性善，祖望乃竟謂其溺于佛氏。然中和之說，在程門爲一大問題。伊川與蘇季明論中，謂「存養于喜怒哀樂未發之時則可，若言求中于喜怒哀樂未發之前則不可。……只平日涵養，便是涵養。久則喜怒哀樂，發自中節。……自古儒者皆言靜見天地之心。唯某言動而見天地之心」(《遺書》，十八)。又有與呂大臨論中書。門人大臨(1046—1092)以赤子之心爲未發，伊川則以之爲已發。伊川釋之曰：「心一也。有指體而言者，寂然不動是也。有指用而言者，感而遂通天下之故是也」(《伊川文集》，五)。此中和問題，下開李侗之求未發以前氣象以至朱子之中和參究。其論格物致知，則上蔡以恕爲窮理之本，以實理即是天理。楊時謂形色具于吾身。物皆有則，由是而通天下之性。立下日後朱子《格物補傳》致吾之知，即物而窮其理，而吾心之全體大用無不明之基礎。致知用敬，兩者並行。謝楊均兩者均重，遵守程子涵養須用敬，爲學在致知之教。唯朱子謂尹

焞只就一箇敬字上做工夫，「只是明得一半」(《朱子語類》，一〇一)。即闕却致知一半也。 (陳榮捷)

# 程頤

程子(1033—1107)名頤，字正叔，稱伊川先生。年十四五與兄顥從學周子(敦頤)。年十八上書闕下，勸仁宗以王道爲心。年二十(1052)或二十四(1056)兄弟隨父至京(開封)入太學。胡瑗試諸生以「顏子所好何學」。頤著論云：「聖人可學而至。……學之道，……正其心，養其性，故曰性其情。……然後力行以求至。……行之果，守之固，……居之安。……以博聞强記巧文麗辭爲工……與顏子所好異矣」。瑗得此論大驚異之，即請相見，遂以爲學職。同學呂希哲少數歲，即以師禮事之。嘉祐四年(1059)，年二十七，登進士，惟廷試落第。治平元年(1064)呂公著判太學，請爲學正，不受。治平四年(1067)兄弟隨父往漢州(成都)。熙寧五年 (1072) 與其父自蜀歸洛陽。以後十年間安貧講學。在扶溝時(1078)游酢，謝良佐，呂大臨已至。居洛陽學徒更多，呂大臨之弟大忠大鈞，其著焉者。同時與韓維，朱光庭，邵雍等游。六年(1083)隨兄明道于汝州(故治今河南臨汝縣)。八年(1085)哲宗嗣位，司馬光呂公著奏請用，十一月授汝州團練推事，充西京國子監教授，辭。元祐元年(1086)二月朱光庭奏爲講官，閏二月應召，三月至京師(開封)。以司馬光薦，充崇政殿說書。再辭乃就。事前上書請以賢德爲講書，置內臣同上，隨時勸諫，講官不兼職，並令講官坐講。皆不報。

頤在經筵，每進講必宿齋豫戒，潛思存誠。講奏以格心爲主。聞帝在宮中盥而避蟻，謂帝曰：「推此心以及四海，帝王之道

也」。一日講罷見上折柳，進曰：「方春發生， 不可無故摧折」。諸講官請嚥茶觀書，頤以不好茶不識畫拒之。不爲妻求封。至八月始支俸。蓋不自請俸祿，吏亦弗致。及諸公知之，乃俾戶部支給，支與見錢。頤甚嚴謹，議論無所顧避。以天下爲己任。士人從者甚衆。是時蘇軾在翰林有重名，從者亦多。文人不樂拘檢，以頤爲迂。蘇軾每以鄙語戲頤，頤門人賈易朱光庭合攻軾。兩家門人迭起標榜，遂起洛蜀兩黨之爭。諸大臣亦多不悅頤，禮部尙書胡宗愈詆頤不宜用，左諫議孔文仲奏頤爲五鬼之魁。二年(1087)八月遂罷經筵，權同管西京(洛陽)國子監。一年除之說書，于是結束。屢乞致仕居洛陽講學。尹焞等從之。八年(1093)楊時以師禮見。董敦逸摭其有怨望語。監察御史一再劾之。去其官。紹聖四年(1097)文字被毀，田畝充公。謂其妄自尊大，經筵不遜，派赴涪州(四川涪陵)編管。李清臣尹洛即日追遣之，不許入別叔母。明日贐銀百兩，頤不受。渡漢江中流，船幾覆，舟中人皆號哭，頤獨正襟安坐如常。元符三年(1100)被赦，歸洛陽。十月復通直郎，權判西京國子監。門人益盛。羅從彥賣田來問《易》。二程之學，蓋經楊時，羅從彥，李侗，以至朱熹也。崇寧元年(1102)名列元祐 (1086—1093) 姦黨碑 。明年四月追毀其文字，盡逐學徒。五年(1106)赦除黨人之禁，復宣議郎致仕。大觀元年(1107)九月庚午卒于家。送喪者僅門人張繹，范域，孟厚，尹焞四人，門人邵溥迄夜方至。至朱子始爲《年譜》。其學屢禁，至紹興二十六年 (1156) 始解。端平二年 (1235) 從祀孔廟。淳祐元年(1241)追封伊陽伯。

二程無哲學專著，伊川之《易傳》只註六十四卦，其最富有哲學性之《十翼》則無註焉。伊川註《易》純以理解釋，開註《易》一新

塗徑。久已成書，不肯示人，蓋恐門人思想未成熟，泄天機太早。所謂天機，並無神秘，乃其序中所謂體用一源，顯微無間耳。兄弟本人之哲學，則見于《語錄》(《二程遺書》與《外書》)。伊川之名言曰：「性即理也」(《遺書》廿二上)。以理言性，以二程子爲第一人。蓋在人爲性，在物爲理。「一草一木皆有理」(《遺書》，十八)。理者自然，常而不變，亦不可以加減，明道言天理較多。其論性謂「生之謂性」「性無善惡」(《遺書》，二上)。伊川則重理一分殊(《易傳》，一、三)。二兄弟少言氣。有名句云：「論性不論氣不備，論氣不論性不明」(《遺書》，六)。學者多以爲伊川語。然《遺書》作「二先生語」。朱子引之多次，或作伊川語，或作明道語，或只作程先生語。其實兄弟意見大位相同。其以理爲其哲學全面之根據，使中國哲學達一新階段，而致宋後哲學名爲理學者，伊川之思想使之然，而亦明道思想使之然也。惟從修養方面論，明道爲勝。哲學方面言，伊川爲勝。其又一名句，「涵養須用敬，爲學在致知」(《語類》，十八)，直可謂理學之藍本，亦可謂理學之總結。此句上溯《中庸》尊德性道問學之知行並重，下開朱子之大規模之理學發展。伊川云：「凡一物上有一理，須是窮致其理。窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應事接物而處其當。皆窮理也」(《遺書》，十八)。朱子于其《大學或問》析之爲九條。以後言格物，除王學之格心說外，不出乎此。用敬亦二程所並重，每以誠敬並提。伊川則特別以定爲「主一無適」(《遺書》，十五)。此即言孝父則專心于孝而心並不他往。二程每言「敬以直內，義以方外」。可知敬與佛家之禪定而忘外不同。二程之所以以敬替代周子(敦頤，1017—1073)之靜者，正此之故。此致知用敬，即爲以後宋明清儒者「居敬窮理」之張本。二

程言仁亦有同有不同。伊川以仁爲種(《語類》，十八)有生意，亦即明道生生之春意。然明道仁者天地一體之意較强。

兄弟二人思想無大差別，性格則極不相同。兄弟隨父知漢州，宿一寺，明道入門而右，從者皆隨之；伊川入門而左，獨行。蓋明道和易，人皆親近；伊川嚴重，人不敢近也。朱公掞(光庭)見明道于汝州歸，謂人曰「光庭在春風中坐了一箇月」。游酢楊時初見伊川，伊川瞑目而坐。二子侍立。覺顧謂曰：「賢輩尚在此乎？日既晚，且休矣」。及出門，門外之雪深一尺矣。據二程《外書》十一所載，明道與門人講論如有不合，則曰更有商量。伊川則直曰不然。又載伊川與君實(司馬光)語，終日無一句相合。明道則道得下。朱子云：「明道宏大，伊川親切」。「明道言語儘寬平，伊川言語初難看，細讀有滋味」。「明道曾看釋老書，伊川則莊列亦不曾看」。又云：「明道可比顏子。孟子才高，恐伊川未到孟子處」(皆《語類》，九三)。黃宗羲曰：「大程子當識其明快中和處。小程子當識其初年之嚴毅，晚年又濟以寬平處」。黃百家加之云：「大程資性高明，而先生(伊川)從踐履入」(並《學案》，十六)。 (陳榮捷)

參考文獻：(1)《性理大全》，三九。

(2)《性理精義》，七至九。

(3)唐君毅：《中國哲學原論・原教篇》，六至九章。

(4)牟宗三：《心體與性體》，册二，一、二章。

# 程顥

程子(1032—1085)，名顥，字伯淳，稱明道先生。生于明道元年。河南人。曾祖希振任尙書虞部員外郞。祖遹贈開府儀同三司吏部尙書。父珦屢任知州。致仕後累轉太中大夫。顥十歲能爲詩賦。戶部侍郞彭思永妻以女。顥年十五、六與弟頤同學于周子(參看「周敦頤」條)。嘉祐元年(1056)隨父至京師(開封)，入國子監（或云皇祐四年，1052)。嘉祐初張載至京講《易》，聽者甚衆，見二程與語曰：「吾不及也。可往師之」。即日輟講。嘉祐二年(1057)舉進士。四年(1059)任鄠縣(陝西)主簿。善決訟。破除迷信。防水防疫。七年(1062)任上元縣(今江蘇江寧縣)主簿。均稅塞堤，貯米防飢。捕邑人奉爲神物之色龍。邑人持竿道旁以黏飛鳥，折之。其習遂止。九年(1064)秩滿。治平二年(1065)升晉城(山西)令，置鄉民爲社會，教以孝弟忠信。鄉皆有校，暇時親至爲兒童正句。禁止焚屍。度村鄉遠近爲保伍。使富家儲粟平價待賣。在邑三年(治平二年至四年)，民愛之如父母。去邑纔十餘年，而服儒服者蓋數百人。

治平四年(1067)隨父往漢州(成都)。約熙寧二年(1069)入京爲著作佐郞。四月爲農田水利使。八月以御史中丞呂公著薦，授太子允中，權監察御史裏行。神宗素知其名，數召見。進言以正誠仁愛爲本，未嘗一及功利。是時王安石執政，厲行新法。顥被旨赴中堂議事。安石方怒言者，厲色待之。顥徐曰：「天下事非一家私議，願平氣以聽」。安石媿屈。居職八九月，數論時政。上疏論王霸之辨，諫新法，又上殿劄子論君道，請修學校尊師儒取士，論養賢，並論十事(師傅，六官，經略，鄉黨，貢士，兵役

，民食，四民，川澤，分數）。意見與安石多不合，議新政尤烈。數月之間，章數十上，指摘公論不行、青苗取息、提舉非人等十餘事。

顥言既不行，懇求外補。三年(1070)除監司差，權發遣京西路提點刑獄。顥固辭。改簽書鎮寧軍節度判官公事。在朝九月，共二百六十三日。至是再貶也。在澶州(故治今河北濮陽縣)歲餘。四年(1071)八月堤決。督工堵塞決口。五年(1072)求監局以便親養得罷歸。歲餘得監西京洛河竹木務。閒居洛陽五年，家貧不繼。日與邵雍等遊。神宗欲用顥修三經義，而執政不允。元豐元年(1078)差知扶溝縣(河南)。奉父居者數月，弟頤與陪。游酢謝良佐呂大臨來學，卒成大儒。在邑化除強盜，水災發粟。以是忤司農。奄人王中正巡閱，權焰聾震。諸邑侈事，顥以邑貧不能效他邑。三年(1080)被議罷職，經畫溝洫，未及興工而去。寓潁昌(開封)侍父，楊時等師事之也。楊時南歸，送之出門曰：「吾道南矣」。五年(1082)後與頤居洛陽。前後居洛十餘年(1072—1077，1080—1085)，講學食貧，家無擔石。六年(1083)以親老求近鄉監局，得汝州(故治今河南臨汝縣)。八年(1185)五月召爲宗正寺丞，未行而卒，時六月十五丁丑也。嘉定十三年(1220)賜謚曰純。淳祐元年(1241)封河南伯，從祀孔廟。

明道著作不多，現存《明道文集》五卷。以《定性書》與《論王霸劄子》與《論十事劄子》爲最著。其哲學思想則見于其《語錄》(《二程遺書》與《外書》)。影響最大者爲其《遺書》之《識仁篇》與《文集・定性書》。大意謂「學者須先識仁。仁者渾然與物同體。……誠得此理，以誠敬存之而已。不須防檢，不須窮索。……反身而誠。……勿忘勿助」(《遺書》，二上)。答橫渠(張載)先生《定性書》略

云：「所謂定者，動亦定，靜亦定。無將迎，無內外。……故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。……自私則不能以有為而應迹。用智則不能以明覺而自然」(《文集》，三)。《語錄》又云：「生之謂性。性即氣，氣即性。……善固性也，然惡亦不可不謂之性也。……猶水流而就下也。……然不可以濁者不為水也。如此則人不可以不加澄治之功」(《遺書》，一)。此為二先生語，不知是誰，然學者多以為明道語。「生之謂性」，似與告子語同，理學家爭辨不休。然澄治轉濁為清，仍是儒家復初本色。程子又特重生生之理與物之春意，與其言仁，同一血脈。蓋生生春氣皆仁之表現，而「仁者以天地萬物為一體，莫非己也」(《遺書》，二上)。其最上名句，為學者所傳論者，則「吾學雖有所受，天理二字，却是自家體貼出來」(《外書》，十二)。(參看「天理人慾」條)

明道作縣，凡坐處皆書「視民如傷」四字。常曰：「顥常愧此四字」。坐如泥塑人，接人則渾是一團和氣。游定夫(酢)訪龜山(楊時)，龜山曰：「公適從何來」？定夫曰：「某在春風和氣中坐三月來」。劉安禮謂「從先生三十餘年，未嘗見其忿厲之容」。劉立之謂之曰：「粹和之氣，盎于面背」。其弟狀其行事云：「視其色，其接物也，如春陽之溫。聽其言，其入人也，如時雨之潤。……出入于老釋者幾十年。返求諸六經而後得之。……秦漢而下，未有臻斯理也。謂孟子沒而聖學不傳，以興起斯文為己任」。文彥博題其墓曰「明道先生」，並云「聖人之道，得先生而復明，為功大矣」。(均《伊川文集》，七)。　(陳榮捷)

**參考文獻：**(1)《宋史》，二四七本傳。

(2)周汝登：《聖學宗傳》。

(3)孫奇逢：《理學宗傳》，二、三。

(4)黃宗羲：《宋元學案》，十三至十六。

(5)楊希閔：《宋程純公年譜》。

(6)管道中：《二程研究》。

# 善惡

此處善惡，乃指自然之善惡，而非心性之善惡。重點有四：一為《易經・繫辭上》「一陰一陽之謂道，繼之者善也」。二為《大學》經文「在止于至善」。三為周子(周敦頤，1017—1073)之「五性感動而善惡分」(《太極圖說》)與「誠無為，幾善惡」(《通書》，三)。四為明道(程顥，1032—1085)之「天下善惡皆天理」(《遺書》，二上)。

(一)程子以《易經・乾卦・文言》「元者，善之長也」解「繼之者善也」，謂「天只是以生為道。繼此生理者，即是善也。善便有一箇元底意思。元者善之長。萬物皆有春意，便是繼之者善也」(《遺書》，二上，學者多以為明道語)。朱子與門人討論此點甚多。其大意云：「一陰一陽，此是天地之理。如大哉乾元，萬物資始，乃繼之者善也」。又云：「造化所以發育萬物者，為繼之者善」。又云：「繼之者善，生生不已之意」。又云：「造化流行處，是善」(均《語類》，九四)。總言之：「仁者天地生物之心，而人得以生者。所謂元者善之長也」(《中庸章句》，二十)。其善處全在其生生之理。此活動、積極、有機之造化皆善觀，乃理學之特殊見解，與其他文化之善惡觀大有不同。

《易・繫辭》謂一陰一陽之謂道，繼之者善也。然朱子註《太極圖說》有云「陽善陰惡」，則繼之者非全善矣。然朱子乃釋五性感動而分善惡，非道之一陰一陽而為善惡也。朱子明言：「蓋以氣言，則動靜無端，陰陽無始，其本固無先後之序，善惡之分也

。若以善惡之象而言，則人之性本獨有善而無惡。……且以陰陽善惡論之，則陰陽之正，皆善也，其沴皆惡也。……以象類言，則陽善而陰惡；以動靜言，則陽客而陰主。此類甚多，要當大其心觀之，不可以一說拘也」(《朱子文集》，四九，《答王子合》)。又云：「陰陽五行皆善」。「陰陽之理皆善」。「合下只有善惡，是後一截事」。「竪起看皆善，橫看後一截方有惡」。「有善惡。理却皆善」(皆《語類》，九四)。

(二)何爲至善？朱子釋之曰：「至善者即事理當然之極也」(《大學章句》，註經文)。簡言之，「至善，只是十分是處」。「猶今人言極好」。「凡曰善者固是好。然方是好事，未是極好處。必到極處，便是道理十分盡頭，無一毫不盡。故曰至善」。「至善是個最好處。若十件事，做得九件是，一件不盡，亦不是至善」(均《語類》，十四)。朱子當然以理釋善。陽明(王守仁，1472—1529)以至善爲心之本體，當然以心釋善。其《大學問》曰：「至善者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善。其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而即所謂良知者也」。以後其徒皆以良心釋至善。只致之之法，稍有變易耳。如李見羅(名材，約1520—約1600)以止于至善爲命脈，修身爲本爲訣竅(《明儒學案》，三一)。又如王心齋(名艮，1483—1541)云：「止至善者，安身也。安身者，立天下之大本也」(同上，三二)。此不外其師良知說之注脚而已。

(三)善惡分，幾善惡。朱子註《通書》「五性感動而善惡分」云：「五常之性，感物而動。而陽善陰惡，又以類分」。至于何以陽善而陰惡，尙未釋明。門人問五性感動而善惡分，朱子答曰：「天地之性，是理也。才到有陰陽五行處，便有氣質之性。于此便有

昏明厚薄之殊」(《語類》，九四)。蓋謂有氣質之性，然後有善惡之分。朱子詳釋之曰：「性離氣稟不得。有氣稟，性方存在裏面。無氣稟，性便無所寄搭了。稟得氣清者，性便在清氣之中。這清氣不隔蔽那善。稟得氣濁者，性在濁氣之中，爲濁氣所蔽。五行之生，各一其性。這又隨物各具去了」(同上)。此謂性理本善，只因氣之濁，質之偏而有惡。豈此爲天然之現狀，非人力之能爲耶？周子之答案曰：「誠無爲，幾善惡」。朱子釋曰：「幾者，動之微，善惡之所由分也。蓋動于人心之微，則天理固當發見，而人欲亦已萌乎其間。此陰陽之象也」(《通書》註)。又曰：「誠是實理，無所作爲，便是天命之謂性，喜怒哀樂未發之謂中。幾者動之微。微動之初，是非善惡，于此可見。一念之生，不是善，便是惡」。又云：「濂溪(周子)言誠無爲，幾善惡。才誠便行其所無事，而幾有善惡之分。于此之時，宜當窮察識得是非」(均《語類》，九四)。

以善惡之先後言，則朱子以爲善先惡後。蓋未發之中，無往不善。發不中節，然後爲惡。故云：「凡言善惡，皆先善而後惡。言吉凶者，先吉而後凶。言是非者，皆先是而後非」(《孟子集註・滕文公上》)。亦可云，善爲正常，惡爲不正常。此是理學之自信與樂觀處。于是朱子評程門謝良佐(1050—1103)，謂如其言，「則善之與惡，勢均體敵，而無賓主重輕之分。既可以忽然而爲善，則亦可以暫時而爲惡矣。蓋其意急于勸勉而誘人之改過，而不知其言之失于輕也」(《論語或問・衛靈公篇》)。

(四)善惡皆天理。明道云：「天下善惡皆天理，謂之惡者本非惡。但或過或不及，便如此，如楊墨之類」。又云：「事有善有惡，皆天理也。天理中物須有美惡。物之不齊，物之情也。但當察

之，不可自入于惡，流于一物」(均《遺書》，二上)。明道此實語病，大受理學家批評。蓋似不立善惡標準，皆歸自然。而修養之間，亦可順適自然而不必爲善而去惡矣。其實明道之意，與上述陰陽爲善惡無異。朱子爲之解釋曰：「天理中本無人欲。惟其流之有差，遂生出人欲來。程子謂『善惡皆天理』(此句若甚可駭)。『謂之惡者本非惡』(此句便都轉了)。『但過與不及，便如此』(自何而有此人欲之問，此句答了)。所引『惡亦不可不謂之性』，意本如此」(《文集》，四十，《答何叔京》)。門人問「善惡皆天理」？朱子答云：「此只是指其過處言。如惻隱之心，仁之端，本是善。纔過便至于姑息。……故他下面亦自云『謂之惡者本非惡。但或過或不及便如此』」。又問：「世之大惡，謂之天理可乎」？朱子答曰：「本是天理。只是番了便如此。如人之殘忍，便是番了惻隱。如放火殺人，可謂至惡。若把那去炊飯，殺其人之所當殺，豈不是天理？只緣番了。道理有背有面，順之則是，背之則非。緣有此理，方有此惡。如溝渠至濁，當初若無清冷底水，緣何有此」？(均《語類》，九七)。

陽明于朱子意見，每每相左。然對于程氏善惡皆天理之說，則無二致。陽明曰：「至善者心之本體。本體才過當些事，便是惡了。不是有一箇善，却又有一箇惡來相對也。……程子所謂『善固性也，惡亦不可不謂之性』。又曰：『善惡皆天理。謂之惡者本非惡。但于本性上過與不及之間耳』。其說皆無可疑」(《傳習錄》下)。至于是善是惡，陽明以爲全是主觀，『皆從軀殼起念』。彼謂門人曰：「天地生意，草木一般，何曾有善之分。子欲觀花，則以花爲善，以草爲惡。如欲用草時，復以草爲善矣。此等善惡皆由汝心好惡所生」(均同上，上)。朱子曾云：「凡事莫非心之

所爲。雖放僻邪侈，亦是此心。善惡但如反覆手耳，翻一轉便是惡。只安頓不著，亦便是不善」(《語類》，十三)。朱子此意，並非如陽明以主觀分善惡，而乃在人知擇善而從也。朱子曰：「天下之道二，善與惡而已矣。然揆厥所元，而循其次序，則善者天命所賦之本然，惡者物欲所生之邪穢也」(《大學或問》，第六章)。故爲學目的，「大抵只是分別箇善惡而去就之耳」(《語類》，十三)。又云：「學者要學得不偏，如所謂無過不及之類。只要講明學問，如善惡兩端，便要分別。理會得善惡分明後，只從中道上行，何緣有差」(同上)？此之謂中庸，乃儒家共同目的。　(陳榮捷)

**參考文獻：**(1)錢穆：《朱子新學案》，第一册，頁395—405，《朱子論善惡》。
(2)韋政通：《中國哲學辭典》，頁286—287，「至善」條。

# 象山學派

象山(陸九淵，1139—1193)倡心即理之學，以吾心即宇宙，須先立其大者。早便著名。淳熙二年(1175)與朱子會于鵝湖之後，益與朱子對峙。學者往來于兩家之間。其後有從陸而卒歸于朱者。《宋元學案》七七，《槐堂諸儒學案》，列六十六人。《宋元學案補遺》七七，增三十四人，共一百人。萬斯同(1638—1702)《儒林宗派》十一，有三代傳授表。陸爲江西人，故門徒大多來自江西。後傳入浙江，有著名之甬上(寧波)四先生。即楊簡(號慈湖，1141—1226)，袁燮(號絜齋，1144—1224)，舒璘(字廣平，1136—1199)，與沈煥(號定川，1139—1191)是也。全祖望(1705—1755)云：「槐堂之學，莫盛于吾甬上。而江西反不逮」(《宋元

學案》，七七)。楊簡聲名顯達而又長壽，不無因也。陸氏家中堂前有小槐樹，乃學徒講學之地，故稱槐堂。

楊簡著《己易》，以天地之變化，即己之變化，但循本心便是。象山心即理之說，于是走向極端。故黃宗羲(1610—1695)謂「象山之後，不能無慈湖。文成(王陽明，1472—1529)之後，不能無龍谿(王畿)」(《明儒學案》，十二)。袁燮亦以本心即是道，心爲人之大本。人心至神。其說不至如楊簡之極端，以其亦重實踐也。舒璘亦本于象山心理在我之說，惟不取以把持爲涵養而加意躬行。沈煥之學，實出于陸九齡，與楊袁舒之傳象山不同。黃宗羲云：「楊簡，舒璘，袁燮，沈煥，所謂明州四先生也。慈湖每提心之精神謂之聖一語，而絜齋之告君，亦曰古者大有爲之君，所以根源治道者，一言以蔽之，此心之精神而已。可以觀四先生學術之同矣。文信國云，『廣平之學，春風和平。定川之學，秋霜肅凝。瞻彼慈湖，雲間月澄。瞻彼絜齋，玉澤冰瑩。一時師友，聚于東浙。嗚呼盛哉』」(《宋元學案》，七六)！沈煥集不可見，然黃氏以四先生學術相同，必有所本也。

象山死後，雖其說傳于浙江。然江西本土，反逐漸銷沉。一因陸氏不著書，其門遂無典籍可據。二因其門徒多有言行怪僻，人或避之。三因其說太近于禪。四因朱子學說日盛。十三世紀之初，江西廣信已在朱學範圍之下。江西學者漸有調和朱陸之傾向。廣信有湯中、湯巾、湯千(1172—1226)三人。湯巾從學于陸，惟其兄中與弟千則從學于朱。湯中調停朱陸，故其友程紹開(1280卒)建道一書院，以示朱陸聖道如一之意，可以見當時陸門之不若初時之雄壯獨峙矣。史家或以趙偕(壯年1271)與陳苑(1256—1330)爲陸氏後繼，然其學並不大振。世又以陸王派爲辭。蓋以

王陽明(王守仁)之心即理與象山之心即理同也。然此乃學說之相同，而非謂王學來自象山。陽明學無成師，且對象山亦以爲祖也。（陳榮捷）

# 象罔

《莊子・天地篇》有一寓言：黃帝不慎遺失一粒玄珠，先後派遣知、離朱、喫詬三人去搜尋失寶，他們都失望飯來。最後派出的象罔却成功。讀者顧名思義，知曉作者以知、離朱、喫詬、象罔依次代表巧僞、視覺(傳說古人離朱目力最佳)、言辯(喫字從口，詬字從言)和无形。罔即亡或无，象罔即罔象。但是《達生篇》的罔象乃水鬼或水神，《天地篇》以象罔指无心。郭慶藩《莊子集釋》引郭嵩燾云：「知者以神索之，離朱索之形影矣，喫詬索之聲聞矣，是以愈索而愈遠也」。三人依次訴諸心、色、聲，而聲色同屬可感覺的迹象，不如旣无迹象且无心。《徐无鬼篇》有類似的寓言：黃帝率領「七聖」(七個聰明的人材)往具茨之山拜訪眞人大隗(隗音蟻，高也)，不幸同在襄城的郊野迷路，幸虧一個牧馬童子的指引。黃帝見他兼知具茨大隗的所在，遂不恥下問治天下的良方。小童答以「遊於六合之外」，表示這旣治癒自己的昏眩目疾(「瞀」)，亦可以治國。「遊於六合之內」的俗境，易罹眼病，使神衰心迷。「无心」者可作逍遙遊於超人文 (suprahumanistic) 的玄境。（王煜）

# 無爲與有爲

君道要「無爲」；臣道要「有爲」。這觀念是道家首先提出的，後來成爲法家的重要理論。

老子觀察自然界得到「無爲」的啓示，後來將它移到政治上來應用(《莊子・知北遊》說：「至人無爲，大聖不作，觀于天地之謂也」)。他說：「道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化」。所謂無爲並非全不作爲，而是因任自然，不橫加干涉，不擾民，讓人民能自由發展。他說：「聖人云：『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸』」。好靜、無事、無欲就是無爲，而自化、自正、自富、自樸就是無爲的效果。所以老子說：「是以聖人之治，爲無爲，則無不治」。也就是「無爲而無不爲」。

老子的「無爲」，是指國君要聽順自然，不妄作爲，對象是人民。莊子則以君的「無爲」對臣的「有爲」而言。「無爲」是君德；「有爲」是臣道。上無爲，下也無爲，就是「不臣」。下有爲，上也有爲，就是「不主」。他在《天道》篇說：「夫帝王之德……以無爲爲常。……上必無爲而用天下；下必有爲爲天下用，此不易之道也」。不易之道，指君臣異道。

無爲用於政治上，不是道家的專利。儒家也有無爲而治的思想。不過儒家着重在德化的作用。孔子就說：「無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己正南面而已矣」。(《論語・衛靈公》)「恭」、「正」是在道德人格方面的表現。儒家的無爲而治，是靠政治領袖的道德感化，不像道家、法家是爲了要使臣下有爲。但荀子在《王霸》、《君道》、《君子》等篇所說的無爲，已近法家。

法家承受道家君德無爲臣道有爲的思想，進而發展出一套神秘而有效的治術。君要無爲有兩個理由：第一，君王一人「力不敵衆，智不盡物」(《韓非子・八經》)，不如用衆智衆力。第二，君無爲，臣才能有爲；君有爲，則臣藏智而無爲，反將事責推給

君上。所以《韓非》說：「明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智。賢者效其材，君因而任之，故君不窮於能」。(《主道》)使智者盡慮，賢者效材，是無為的目的。要達成這種目的，須要一套周密的方法，只靠儒家的德化或道家消極的無為，是不能奏功的。

《韓非子・揚搉篇》有一段話，正說明了「無為」的方法：「聖人執要，四方來效，虛而待之，彼自以之」。所謂虛待，就是清靜無為，是指人主不示好惡，不顯智巧。如此臣下便無從飾行藏智，而事事表現，努力有為，所以說「彼自以之」。所謂執要，是說親掌二柄，循名責實。循名責實，方法是「令名自命也，令事自定也……言者自為名，有事者自為形」。(《主道》) 人主依「名」(言)求「形」(事)，形名相合則賞，不合則罰。所以韓非說「君操其名，臣效其形」(《揚搉》)。這是督功求效的術。而二柄就是賞與罰，它是循名責實的憑藉。可見「執要」是在法治之下，循名責實，信賞必罰。人君「執要」「虛待」，表面上虛靜無為，實際上他掌握着有效的督責方法，使得臣下有為，使得四方的臣子不得不竭智盡力來效勞。所以韓非說：「明君無為於上，羣臣竦懼乎下。……臣有其勞，君有其成功」。又說：「人主之道，靜退以為寶」(《主道》)。

老子的「無為而無不為」，原本是自然演變的宇宙觀，用之於實際的政治，幾近於烏托邦的理想。但發展到法家的韓非，他的「執要」「虛待」，使得「無為而無不為」成為可能。韓非主張「明主治吏不治民」(《外儲說右下》)，君「無為」，使臣「有為」，以收「無不為」的效果。這種思想在中國政治哲學中，佔有重要的地位。後來的《淮南子》也有充分的發揮。

君道「無爲」不但是一種政治理論，也曾經形成實際的政策，漢初六、七十年的政治便是。當時盛行的黃老之術，就是「無爲」思想在實際政治上的運作。（王讚源）

**參考文獻：**(1)韋政通：《中國哲學辭典》「無爲」、「無爲而治」、「無爲而無不爲」等條目，大林出版社，臺北，1977。

(2)王讚源：《韓非哲學》第四章第二節，《教學與研究》第二期，國立臺灣師範大學文學院，1980。

(3)周道濟：《道儒法三家之君主無爲思想》，《大陸雜誌》第三十七卷第七期。

(4)薩孟武：《中國法治思想》第七節，彥博出版社，臺北，1978。

## 無離法之罪

無離法之罪，語出《韓非子・大體篇》。韓非說：「使人無離法之罪，魚無失水之禍」。「無離法之罪」正等於「無法律則無犯罪，無法律則無刑罰」(nullum crimen sine lege, nullum poena sine lege.)就是現代法律思想中的罪刑法定主義。

「罪刑法定主義」是現代民主國家法律的基本精神。所謂罪刑法定主義，即罪、刑須由法律規定，法無明文則不爲罪，法無規定則無刑罰。如此法律才能保障人權。中華民國刑法(1935)第一條：「行爲之處罰，以行爲時法律有明文規定者爲限」。就是根據此一精神制定的。

罪刑法定主義，可分思想和制度兩方面來了解。罪刑法定主

義的思想，根據周治平的了解，西洋最早出現於1215年英國大憲章(《刑法總論》)；而罪刑法定主義成爲一種制度，則始於1789年法國的「人權宣言」(Declaration of the Right of man)。「人權宣言」特別強調不得「無法律加人罪名及處罰人」，並且禁止法的「溯及既往」。此後，罪刑法定主義的刑事政策，相繼爲各國所採用。

中國歷史上，從未實施罪刑法定主義的制度。但罪刑法定主義的思想，確實出現在法家的典籍之中。《管子・法法》說：「令未布而民或爲之，而賞從之，則是上妄予也」。又說：「令未布而罰及之，則是上妄誅也」。「令未布」就是無法律。無法律而行賞罰，所以說「妄予」「妄誅」。《法法篇》的話，已表現了罪刑法定主義的精神。《韓非子・大體篇》說的：「使人無離法之罪」，正是罪刑法定主義的思想。

罪刑法定主義還有一個原則，就是禁止適用類推解釋。觸犯何罪，便處以何刑，設法無明文規定，就不能用「想當然耳」來類推解釋，比附援引，故入人罪。法家早有此種思想。《愼子》佚文及《大體篇》都說：「古之全大體者，不引繩(法)之外，不推繩之內，不急法之外，不緩法之內」。引外、推內、急外、緩內，不是類推援引，就是背法營私，難免失入失出。法家以法律維護公平，一切依法行事，反對巧立名目，曲法施惠。如《管子・明法篇》說：「先王之治國也，不淫意於法之外，不爲惠於法之內，動無非法者，所以禁過而外私也」。《韓非子・有度篇》也說：「明主使其羣臣，不遊意於法之外，不爲惠於法之內，動無非法」。「動無非法」就是《難二篇》說的：「遇於法則行，不遇於法則止」。

「無離法之罪」是罪刑法定主義的思想。「動無非法」不但合乎

罪刑法定主義，還含有公正、守法的精神。 (王讚源)

**參考文獻：**王讚源：《韓非與馬基維利比較研究》第三章第四節，幼獅月刊社，臺北，1972。

# 循名責實

「名實」是哲學的問題，也是政治的問題。儒、墨、道、名、法各家，對「名實」問題都有過討論。「名實」或稱「刑名」也作「形名」。孔子主張名正則言順，言順則事成。他說：「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足」。(《論語・子路》)荀子認爲「名」有宜有不宜，知者「制名以指實」。他在《正名篇》說：「名無固宜，約之以命。約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜」。「故知者爲之分別制名以指實，上以明貴賤，下以別同異」。《墨子・經說上》：「所以謂，名也；所謂，實也。名實耦，合也」。這是從知識的角度着眼。名稱用來指定事物；事物有其名稱，名稱與事物相合，人們才能傳播知識。名實的關係，《莊子・逍遙遊》說：「名者，實之賓也」。《管子・九守篇》說：「名生於實」「修名而督實，按實以定名，名實相生，反相爲情。名實當則治，不當則亂」。《尹文子・大道上》說：「名者，名形者也，形者，應名者也。……故必有名以檢形，形以定名；名以定事，事以檢名。察其所以然，則形名之與事物，無所隱其理矣」。名與形是互相對應的，所以韓非說：「名正物定，名倚物徙」。一個「名」能確定的指稱一件事物，就叫「名正」；不能確定的指稱一件事物，就叫「名倚」。「倚」的「名」，我們無法確定它指稱的是何「物」；因爲「物」未被「名」指定以前，還是會「徙」的。如果「名正」了，就可利用名與物的對應

性質，依「名」去求「形」或「物」。所以尹文子說：「名以檢形」。而「名正物定」、「名以檢形」就是「循名責實」的基本道理。

「循名責實」一辭，首先見於《鄧析子・無厚篇》。韓非《定法篇》沿用這一個名辭，其他各篇又作「形名參同」、「周合刑名」(《揚搉》)、「審合形名」(《二柄》)。漢朝以後，則稱「綜覈名實」或「綜核名實」，或「控名責實」，或「提名責實」等。「循名責實」在韓非的理論中，是一種國君統御羣臣的術。他的原則，是要人臣自己「正名」，自己「定」事，然後由人主依「名」求「形」，形名相合就賞，不然就罰。所以說：「君操其名，臣效其形」(《揚搉》)。詳細的辦法，《二柄篇》說：「形名者，言與事也。爲人臣者陳其言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言則賞；功不當其事，事不當其言則罰」。人臣陳其言時，就是自己在「正」名，君以其言授之事，就是自己在「定」事。這就是《主道篇》說的：「使名自命也，令事自定也。……言者自爲名，有事者自爲形」。話由你說，事情交你辦，辦好了，奬賞你，辦不好，就處罰你。力量由你盡，成果我來收。所以韓非說：「有功則君有其賢，有過則臣任其罪……臣有其勞，君有其成功」。(《主道》)又說人主「以形名收臣」(《難二》)。

「循名責實」，以簡馭繁，可用以督功責效，禁姦防私，推行法律，考核羣臣，它是勵行法術的靈魂，使人主無爲而無不爲的秘寶。太史公稱法家學說爲「刑名法術之學」，可見刑名術的重要性。不過「循名責實」要配合「信賞必罰」才能有效。（王讚源）

# 博士

博士，秦官，掌通古今，秩比六百石，員多至數十人（見《漢

書・百官公卿表上》）；本來是官名，不限於精通經術者，凡治詩書諸子百家之言者都可以為博士。始皇三十四年（前213）置酒咸陽宮，有博士七十人前為壽，時有博士之長（僕射）的周青臣向前諂諛歌頌一番，始皇大悅，而有個很知趣的博士齊人淳于越偏要唱反調，而引起李斯禁私學的建議，終導致始皇焚書之舉。博士既通諸子百家之言，則其性質必定很駁雜。如始皇三十六年（前211）有隕星落地而為石，不知是誰在上面刻著「始皇帝死而地分」，始皇聽到了大怒，於是把落石旁的居民全殺光，隕石也給燒毀了，但始皇心中仍是不樂，就叫博士做《仙真人詩》，傳令樂人歌唱，他心裏也舒服多了，以為可以長生不老當起「仙真人」來了。又三十七年，始皇夢與海神交戰，於是問占夢，博士也為他解夢一番，博士而做《仙真人詩》，也解夢，則神仙家、方術者流的人物都可當博士了。叔孫通「秦時以文學徵待詔博士」，而迭事項梁、懷王、項羽、漢高祖；陳涉起兵稱王，孔子八世孫孔鮒字甲為其博士，治《尚書》的伏生亦為秦博士；文景時申培、韓嬰、轅固生治《詩》為博士，歐陽生為《書》博士，董仲舒、胡毋生治《春秋》為景帝博士。至武帝建元五年（前136）立五經博士，——《易》、《詩》、《書》、《禮》、《春秋》，則博士只限於治經者才可以充任。這對於發揚儒學自是一大鼓勵。從此博士的性質與始皇時的博士，也就大不相同。（梁榮茂）

# 博與約

「博」與「約」是儒學的原始觀念之一，《論語》兩次以「博」與「約」對舉（《雍也》篇及《顏淵》篇：「君子博學於文，約之以禮」；《子罕》篇：「博我以文，約我以禮」）。孟子云：「博學而詳說之，

將以反說約也」(《離婁下》)，更進一步涉及兩者之間的關係。和「博」與「約」相近的還有「多學」與「一貫」(《論語•衛靈公》:「賜也，女以予爲多學而識之者與」? 對曰:「然，非與」? 曰:「非也，予一以貫之」)，「學」與「思」(《論語•爲政》:「學而不思則罔，思而不學則殆」)等互相對照的說法，也都屬於同一組的觀念，在後儒的討論中常常牽連在一起。

宋明儒者關於這一問題的解釋太多了，無法也不必一一列舉。大體上說，「博」是「道問學」方面的事，「約」則歸宿到「尊德性」上，即道德實踐。南宋時朱亨道已指出朱子「欲令人泛觀博覽，而後歸之約」;象山兄弟「意欲先發明人之本心，而後使之博覽」。(參看《從尊德性到道問學》條)這種說法雖過於簡化，未必符合雙方(尤其是朱子)的原意，但可以說明一般儒者對「博」、「約」關係的認識。朱子說:

博學是致知，約禮則非徒知而已，乃是踐履之實。(《朱子語類》卷三十三《論語十五•雍也篇四》)

這是明白地以「博」、「約」分屬「道問學」與「尊德性」兩境。這一分別大致爲後世朱學中人所遵循。故明代胡居仁(1434—1484)云:

孔門之教惟博文約禮二事:博文是讀書窮理事，不如此則無以明諸心;約禮是操持力行事，不如此無以有諸己。(《明儒學案》卷二《崇仁學案二》引《居業錄》)

儘管「約」在朱子的系統中是最後的歸宿，但「博」的份量則異常沉重。所以朱子又說:

孔子之教人亦博學於文，如何便約得?

博文工夫雖頭項多，然於其中尋將去，自然有簡約處。聖人教人有序，未有不先於博者。(《朱子語類》卷三十三《論

語十五・雍也篇四》）

明代是儒家「尊德性」的最高階段，故重「約」而輕「博」。陳獻章（白沙，1428—1500）與王陽明可爲代表。黃宗羲說：「有明之學至白沙始入精微……至陽明而後大」。（《明儒學案》卷五《白沙學案》序）但是陳第（1541—1617）則說：「書不必讀，自新會（陳）始也；物不必博，自餘姚（王）始也」。（《一齋集・謬言》）事實上黃、陳兩家的論斷並不衝突，蓋前者所持的標準在「尊德性」，後者則在「道問學」，故各有攸當。陳獻章以「自然」爲宗，求道不由博覽，嘗曰：

> 學勞擾則無由見道，故觀書博識，不如靜坐。（《白沙子全集》卷三《書》《與林友》）

他提倡「靜坐」便正是爲了歸宿於「約」。所以他自述爲學經歷曰：

> 僕才不逮人，年二十七始發憤從吳聘君（與弼）學。其於古聖賢垂訓之書蓋無所不講。然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方。既無師友指引，惟日靠書册尋之，忘寢忘食。如是者亦累年，而卒未得焉。所謂未得，謂吾此心與此理未有湊泊脗合處也。於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之然後見吾此心之體隱然呈露，常若有物。……於是渙然自信曰：作聖之功其在茲乎？（同上《復趙提學僉憲》）

陳氏此處所言甚爲親切，但其廢棄博文，專從「靜坐」中求「約」的意態也呈露無遺。

王陽明本其「知行合一」之說，將「博」與「約」併成一體，既不分先後，也無所偏廢。故就字面上說，他似乎兼攝「博文」與「約禮」。他說：

夫禮也者、天理也。天命之性具于吾心，其渾然全體之中而條理節目森然畢具，是故謂之天理。天理之條理謂之禮。是禮也，其發見於外則有五常百行、酬酢變化、語默動靜、升降周旋、隆殺厚薄之屬。宣之於言而成章，措之於爲而成行，書之於冊而成訓，炳然蔚然，其條理節目之繁至於不可窮詰。是皆所謂文也。是文也者，禮之見於外者也；禮也者，文之存於中者也。文、顯而可見之禮也；禮、微而難見之文也。是所謂體用一源，而顯微無間者也。是故君子之學也，於酬酢變化、語默動靜之間而求盡其條理節目焉。非他也，求盡吾心之天理焉耳矣。求盡其條理節目焉者，博文也；求盡吾心之天理焉者，約禮也。(《王文成公全書》卷七《博約說》)

稍加分析，我們即可發現陽明已將外在的「博文」緊收於內在的「約禮」上。「禮」是「吾心之天理」，「文」則是「天理」的「條理節目」。故「文」亦在內心，不在外界，不過表現於外而已。所以最扼要地說，「約禮」只是要此心純是「天理」，而「博文」只是「就理之發見處用功」。(見同書卷一《傳習錄》上)由此可見陽明的「博文」徹頭徹尾是「尊德性」方面的事，與朱子在「道問學」層次上說「博文」截然異趣。從陽明的觀點言，不但朱子「欲令人泛觀博覽，而後歸之於約」的程序不能成立，即陸象山「先發明人之本心，而後使之博覽」的說法也是有問題的。

但是「博文」在儒學傳統中畢竟有它的客觀位置。王陽明的新說雖然震動了一世的視聽，却無法完全消解此一客觀傳統。所以陽明的後學便已不斷爲這個問題所困擾，而且他們的答案也不能嚴守陽明的新解，即以「文」爲「天理之條理節目」。朱子注「君子

「博學於文」云：

> 君子學欲其博，故於文無不考。(《論語集註》卷三《雍也》)

顯然是以「文」爲今天所謂的「文獻」，也就是六經古訓、前言往行之類。這一傳統解釋是不容易推翻的。王艮(1483—1541)在《與錢緒山書》中有云：

> 正諸先覺、考諸古訓、多識前言往行，而求以明之，此致良知之道也。觀諸孔子曰：『不學詩，無以言』。『不學禮，無以立』。『五十以學易，可無大過』。則可見矣。然子貢多學而識之，夫子又以爲非者，何也？說者謂子貢不達其簡易之本，而從事其末，是以支離外求而失之也。故孔子曰：『吾道一以貫之』。一者、良知之本也，簡易之道也。貫者、良知之用也，體用一原也。使其以良知爲之主本，而多識前言往行，以爲畜德，則何多識之病乎？……故曰：『博學而詳說之，將以反說約也』。(《王心齋先生遺集》卷二)

王艮此信的主旨是在「致良知」的大前提下強調博學多識的重要性，而且博識的對象則是古代經典，顯然與其師陽明所謂之「文」頗有不同。

王艮的觀點對泰州派的後學很有影響。羅汝芳(1515—1588)說：

> 孔門立教，其初便當信好古先；信好古先，卽當敏求言行。誦其詩、讀其書、又尚論其世，是則於文而學之。學而博之；學也者、心解而躬親……固不徒口耳之騰、聞見之資已也。博也者、考古而證今。雖遵守一代之典章，尤徧質百王之建置。耳目固洞燭而不遺，心思亦體察而無外也。此之

> 謂『博學於文』。然豈博而已哉！博也者、將以求其約；約也者、惟以崇其禮而已矣。(《盱壇直詮》上卷)

羅氏在泰州學派爲再傳，在陽明則爲三傳，他已將陽明「尊德性」的「博文」重新移回「道問學」的傳統中來了。而且他的「博文」並不限於六經，其範圍已擴大到史學方面，包括「考古以證今」的「百王之建置」了。他的弟子焦竑(1540—1620)終於走上經史考證的途徑，其思想上一部份的淵源當於此求之。焦氏在哲學上仍事陽明爲最上宗主，但論及「博約」問題則往往把重點放在「博」的上面。他說：

> 禮者、心之體，本至約也。約不可驟得，故博文以求之。學而有會於文，則博不爲多，一不爲少。文卽禮，禮卽文；我卽道，道卽我。奚畔之有？故網之得魚，常在一目；而非衆目不能成網。人之會道，常至於約；而非博學不能成約。(《焦氏筆乘續集》卷一《讀論語》)

他用「非衆目不能成網」的比喻來說明「博學」的必要，尤其新鮮而生動，頗能透露出「博」在他內心深處的地位。他在新安講學，曾有以下一段問答：

> 黃莘陽少參言：顏子歿而聖人之學亡。後世所傳是子貢多聞多見一派學問，非聖學也。先生曰：『多聞擇其善者而從之，多見而識之』。是孔子所自言，豈非聖學？孔子之博學於文，正以爲約禮之地。蓋禮至約，非博無以通之。故曰：『博學而詳說之，將以反說約也』。(《澹園集》卷四十二《古城答問》)

新安是朱子的故里，黃莘陽之問也許是針對朱子「道問學」的傳統而發。陸象山、王陽明及陸王系統中人幾乎沒有一個不輕視子貢

。在他們看來，子貢注重「多學而識」、「多見」、「多聞」便是他「學不見道」的確證。朱子對子貢的態度則大不相同。他也以子貢爲稍有不足；但他肯定子貢「自知識而入道」，與曾子之「自踐履入道」適成對比。(《朱子語類》卷二十七《論語九・里仁篇下》)朱子分入道爲兩型是受到禪宗的影響，所謂達摩傳上乘一心之法有「理入」與「行入」兩門。子貢自知識入道即是理入；曾子自踐履入道則是行入。理入者、藉教悟宗，可見朱子對子貢採取博學多識的途徑基本上是推許的。現在焦竑竟同樣斷定子貢一派學問爲「聖學」，從王學的系統來說，這眞是一個極重大的轉變。

晚明王學以外的思想家尤其看重博學多識，玆姑擧兩家之說以槪其餘。王廷相說：

> 孔子曰：『博學於文，約之以禮』。孟子曰：『博學而詳說之，將以反說約也』。蓋博粗而約精，博無定而約執其要，博有過不及而約適中也。此爲學、爲道千古心法。世儒教人曰：在約而不在博。嗟呼！博惡乎雜者斯可矣；博而正，何害約？不自博而出，則單寡而不能以折中，執一而不能於時措，其不遠於聖者幾希！(《雅述上篇》)

此處所云世儒教人「在約不在博」主要即指陽明學派而言。王學末流專責博學多識非聖學，而王廷相却反以約不自博出爲遠於聖，此可證學術風氣將變，主「約」論已處於被攻擊的地位了。劉宗周曾有「博而不約、俗學也；約而不博、異端也」之語(《論語學案二》)，表面上好像不偏不倚。但實際上他的教學重點在「博」不在「約」，故曰：

> 後儒之學多教人理個一，便未必多學。聖門不如此。以子貢之穎悟猶不輕示，必俟其學有得，方道破。若先道破便

無持循處。不若且從多學而識自尋來路，久之須有水窮山盡時，所見無非一者。是一乃從多處來，故曰：『博我以文，約我以禮』。聖門授受如印板，顏、曾、賜皆一樣多學。(同上「多學而識」條)

這也是糾正王學末流重「一貫」、「約禮」而不重「多學」、「博文」的偏向。最後一句尤其重要，他竟認定孔子教學一律從博學多識開始，顏回、曾參無不如此，並不僅子貢一人爲然。他不但肯定了「博」是儒家的一個普遍價值，而且還把子貢的地位大爲提高了。子貢在宋明儒學史上一向是知識和博學的象徵。劉宗周以子貢與顏回相提並論，恰好和王學的觀點形成了尖銳的對立。可見他對博與約的認識是和他對聞見與德性的理解完全一致的。

明代中葉以來，考證的風氣已逐漸展開。考證是離不開博學的，因此也在不知不覺之間改變了一般人的博約觀念。從考證的觀點出發，不但「博」是「道問學」的事，而且「約」也有專屬於「道問學」層次中者。方以智說得最明白：

文章卽性道，豈煛語哉！……仲尼不厭叮嚀罔殆；子思曰：吾嘗深有思而莫之得也，于學則寤焉……故專就讀書一門，列其博約之概。(《通雅》卷首之二《讀書類略提語》)

可見方氏之博約是「專就讀書一門」而說的。他又說：

學惟古訓，博乃能約。當其博，卽有約者通之。博學不能觀古今之通，又不能疑，焉貴書簏乎？(《通雅・自序》)

這裏的「約」字顯然與「尊德性」無關，所指的乃是知識上的貫通。遠在方氏之前，楊愼(1488—1559)已用力提倡「道問學」中的博約了。他在《博約》一篇短論中說：

『博學而詳說之，將以反說約也』。或問反約之後，博學

詳說可廢乎？曰：不可。詩三百，一言以蔽之，曰：思無邪。禮三千三百，一言以蔽之，曰：毋不敬。今教人止誦思無邪、毋不敬六字，詩、禮盡可廢乎？(《升菴全集》卷十五)

楊氏雖時時不滿朱子，但此處在「道問學」層次上討論博約之交互爲用却上承朱子的傳統。朱子云：

爲學須是先立大本。其初甚約，中間一節甚廣大，到末梢又約。……近日學者多喜約，而不於博求之。不知不求於博，何以考驗其約？(《朱子語類》卷十一)

在這節話中，「先立大本」也是就學問方面說的，不是陸象山在德性上的「先立其大」。朱子論讀書，也特別戒人不可用「樂而不淫，哀而不傷」、「思無邪」十一個字來代替一部毛詩。(同上)所以將博與約的觀念應用於客觀知識的領域之內，其事已始於朱子。清代思想家討論博與約的關係主要即以此一領域爲限。

清代儒學開始就標舉一「博」字。顧炎武說：

顏子之幾乎聖也，猶曰：『博我以文』；其告哀公也，明善之功，先之以博學。自曾子而下，篤實無若子夏。而其言仁也，則曰：博學而篤志，切問而近思。今之君子則不然，聚賓客門人之學者數十百人，譬諸草木，區以別矣，而一皆與之言心言性，舍多學而識以求一貫之方；置四海之困窮不言，而終日講危微精一之說。是必其道之高於夫子，而其門弟子之賢於子貢，祧東魯而直接二帝之心傳者也。我弗敢知也。(《亭林文集》卷三〈與友人論學書〉)

清初學者雖有由約返博的共同傾向，但以批判晚明以來「舍多學而識以求一貫」的風氣而言，持論的鋒厲則未有過於顧氏者。他在清代學術思想史上影響特別深遠，決不是偶然的。至於他的正

面主張，則可以「博學於文」與「行己有恥」兩語概括之。他說：

> 愚所謂聖人之道者如之何？曰：博學於文；曰：行己有恥。自一身以至於天下國家，皆學之事也；自子臣弟友以至出入往來，辭受取與之間，皆有恥之事也。……嗚呼！士而不先言恥，則爲無本之人；非好古而多聞，則爲空虛之學。以無本之人而講空虛之學，吾見其日從事於聖人，而去之彌遠也。（同上）

這節話頗值得進一步分析。第一、顧氏之學以經世致用爲主眼，故所謂「博學」並不限於書本知識。他在《日知錄》中也說：「博學於文，自身而至於家國天下，制之爲數度，發之爲音容，莫非文也」。（卷九「博學於文」條）從他的治學經過看，這句話是具有實義的，不是空洞的高調。第二、他以「行己有恥」來重新界定「尊德性」的內涵使儒家的道德在人生上落實化、具體化了，雖然也不免因此失去了理論的深度。但相對於晚明以來空談心體、性體、良知之類的語言遊戲而言，這一斬截的論斷自有其道德的動力，使當時以孔、孟爲「清談」的人無所遁其形。（參看同上「夫子之言性與天道」條）第三、他分別標學「博學於文」與「行己有恥」至少已於無意之中將知識與道德劃爲兩個互相獨立的領域。這在儒學傳統上是一重大突破。所以他的朋友張爾岐(1612—1678)期期以爲不可。張氏在《答顧寧人書》中云：

> 愚見又有欲質者，性命之理夫子固未嘗輕以示人，其所與門弟子詳言而諄復者，何一非性命之顯設散見者歟？苟於博學有恥真實踐履，自當因標見本、合散知總。……如謂於學人分上了無交涉，是將格盡天下之理，而反遺身以內之理也。（《皇朝經世文編》卷二《學術》）

張氏的感覺十分敏銳，他已看出顧炎武對問題的提法必然要導使「道問學」的「博」與「尊德性」的「約」分道揚鑣了。

但是由於顧炎武本人缺乏抽象思辨的興趣，這個問題僅停留在提出的階段。一直要等到戴震出來，道德與知識分立之說才得到比較透徹的發揮。戴氏云：

> 孟子曰：『博學而詳說之，將以反說約也』。『約』謂得其至當；又曰：『守約而施博者，善道也；君子之守，修其身而天下平』。『約』謂修其身。六經、孔、孟之書，語行之約，務在修身而已；語知之約，致其心之明而已。未有空指『一』而使人知之求之者。致其心之明，自能權度事情，無幾差失，又焉用知『一』、求『一』哉？（《孟子字義疏證》卷下「一貫」條）

這裏正式標出「行之約」與「知之約」的分別在儒學理論上是一重要發展。前者即「行己有恥」，其事在修身；後者即「博學於文」，其最後歸宿在「致其心之明」。由此可見戴氏「聞見不可不廣，而務在能明於心」之說便是純在「知」的層次上論「博」與「約」的。（參看《聞見之知與德性之知》條）「道問學」的「博」即歸宿於「道問學」的「約」，而不是統屬於另一「尊德性」的「約」。這樣一來，知識和道德便各有領域，不再是「第二義」與「第一義」之間的關係了。他又說：

> 然則《論語》兩言『一以貫之』，朱子於語曾子者，釋之云：『聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同；曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一耳』。此解必失之。二章之本義，可得聞歟？
>
> 曰：『一以貫之』，非言『以一貫之』也。道有下學上達之

殊致，學有識其迹與精於道之異趣；『吾道一以貫之』，言上達之道卽下學之道也；『予一以貫之』，不曰『予學』，蒙上省文。言精於道，則心之所通，不假紛然識其迹也。(同上)

戴氏此處駁朱註，其着眼點亦在「一貫」之「一」字上。因爲「一」卽「理一分殊」之「一」，指形而上的道體而言，卽所謂「得於天而具於心」者。如果「多學而識」最後仍歸於德性之「約」，則知識本身便不可能有獨立的價値。這是戴氏的思想系統所不能容納的。他爲了强調「道問學」的「博」必達於「知之約」，甚至不惜增字解經，說《論語‧衛靈公》篇中的「予一以貫之」當解爲「予學一以貫之」。從「道問學」的層面言，則「約」或「一貫」祇能歸於「致心之明」與「得其至當」而已。但依戴氏之說，人若能「致心之明」而事事「得其至當」，則斷無不合乎道德之理。因此戴氏的「聖人」首先必須是一「智」者，不過把「智」擴充發展到極致而已。他說：

失理者，限於質之昧，所謂愚也。惟學可以增益其不足而進於智。益之不已，至乎其極，如日月之明，容光必照，則聖人矣。(同上)

在實踐中，「博學」之所以必然成爲淸代儒學的最高價値，其故卽在於是。關於這一點，我們可節引焦循注《孟子》「博學而詳說之，將以反說約也」一語作爲總結：

不博學而徒憑空悟者，非聖賢之學，無論也。博學而不能解說，文士之浮華也。但知其一端，則誠而非要；但知其大略，則淺而非要。故必無所不解，而後能知其要博。詳與博相反，惟博且詳，反能解得其約。舍博而言約，何以能解？……戴氏震《孟子字義疏證》云：『約謂得其至當』。阮氏元《曾子注釋》云：『孔門論學，首在於博。……故先王遺文有

一未學，非博也』。按：孔、孟所以重博學者，即堯、舜變通神化之本也。人情變動不可以意測，必博學於古，乃能不拘一端。彼徒執一理，以為可以勝天下，吾見其亂矣。(《孟子正義》卷八《離婁》章句下)

焦氏引戴震和阮元的話，把「博學」突出到首要的地位，這一見解在乾、嘉儒學的主流中是具有代表性的。章學誠把清代「道問學」的主流上溯至朱子。他說：

朱子求一貫於多學而識，寓約禮於博文，其事繁而密，其功實而難，雖朱子之所求，未敢必謂無失也。然沿其學者，一傳而為勉齋(黃榦)、九峰(蔡沈)，再傳而為西山(真德秀)、鶴山(魏了翁)、東發(黃震)、厚齋(王應麟)，三傳而為仁山(金履祥)、白雲(許謙)，四傳而為潛溪(宋濂)、義烏(王禕)，五傳而為寧人(顧炎武)、百詩(閻若璩)，皆通經服古，學求其是，而非專己守殘，空言性命之流也。……生乎今世，因聞寧人、百詩之風，上溯古今作述，有以心知其意，此則通經服古之緒又嗣其音矣。(《文史通義》內篇二《朱、陸》)

這是正式以清代經學考證繫於朱子的學統之下，故首列顧、閻，殿以戴震。但因此文撰於戴氏生前或甫謝世之際，未便直斥其名，故後十餘年，又撰《書朱陸篇後》，明白言之，曰：

戴君學術，實自朱子道問學而得之，故戒人以鑿空言理，其說深探本原，不可易矣。

章氏以主流派「道問學」的特色為「求一貫於多學而識，寓約禮於博文」，至少就顧炎武、戴震而言是信而有徵的。但章氏自述學術淵源則歸於陸王一派。清代朱、陸之分在他看來即是浙東與浙

西之別。他說：

> 世推顧亭林氏爲開國儒宗，然自是浙西之學；不知同時有黃梨洲氏出於浙東，雖與顧氏並峙，而上宗王(陽明)、劉(宗周)，下開二萬(斯大，1633—1683；斯同，1638—1702)，較之顧氏，源遠而流長矣。顧氏宗朱而黃氏宗陸，蓋非講學專家各持門戶之見者，故互相推服而不相非詆。學者不可無宗主，而必不可有門戶，故浙東、浙西道並行而不悖也。浙東貴專家，浙西尙博雅，各因其習而習也。(同上《浙東學術》)

章氏以「博雅」與「專家」分清代朱、陸異同即是前者主「博」、後者主「約」的另一說法。蓋章氏所謂「專家」乃指「運以別識心裁……成一家言者」。(同上內篇四《申鄭》)而「專家」的宗旨首在「以約馭博」，即「不至鶩博而失專家之體」。(見《章氏遺書》卷十八《文集三・邵與桐別傳》及章治選注語)所以從表面上說，浙東之「先約後博」與浙西之「先博後約」正與朱、陸最初的分歧相合。但深一層觀察則章氏已將陸、王系統在「尊德性」層面所講的「博」與「約」澈底地知識化了，他撰有《博約》上、中、下三篇，完全從「道問學」的層面討論「博」與「約」的關係。他說：

> 學貴博而能約，未有不博而能約者也；以言陋儒荒俚，學一先生之言以自封域，不得謂專家也。然亦未有不約而能博者也；以言俗儒記誦，漫汗至於無極，妄求遍物，而不知堯、舜之知所不能也。(《文史通義》內篇二《博約》中)

這段話不但將「博」與「約」都劃入致知問學的範圍之內，而且證明「約」與「專家」確是同義語。他又自述爲學過程曰：

> 吾讀古人文字，高明有餘，沈潛不足，故於訓詁考質，

多所忽略，而神解精識，乃能窺及前人所未到處。……雖時有鹵莽之弊，而古人大體，乃實有所窺。（同上外篇三《家書》三）

可見他所謂由「約」入手即先立其「大體」之意。但他所立之「大」乃「道問學」之「大」，而非陸象山「尊德性」之「大」，其不同是很顯然的。在他看來，「高明」與「沈潛」都源於學者的「性情」，也就是一種求知的直覺傾向。他更進一步肯定這種直覺傾向便是王陽明所謂的「良知」：

學術功力必兼性情，為學之方不立規矩，但令學者自認資之所近與力能勉者而施其功力，殆即王氏良知之遺意也。……高明者由大略而切求，沈潛者循度數而徐達，資之近而力能勉者，人人所有，則人人可自得也，豈可執定格以相強歟！王氏『致良知』之說，即孟子之遺言也。良知曰致，則固不遺功力矣。（《博約》下）

這裏他又把陽明尊德性的「良知」轉化為知識性的「良知」了。而為學究當由博而約抑由約而博則完全視其人的性情是「高明」或「沈潛」而定。因此朱、陸之別追究到最後乃起於人的求知性情之異趣，他說：

高明、沈潛之殊致，譬則寒暑晝夜，知其意者交相為功，不知其意者交相為厲也。宋儒有朱、陸，千古不可合之同異，亦千古不可無之同異也。（同上《朱、陸》）

章氏正式以「沈潛」與「高明」判劃朱、陸，其說雖似創闢，而其實則別有所本。清初費密是最先提出這一分別的人。有人問「程顥、程頤、朱熹、陸九淵、王守仁言學異同之辨」，費氏說：

高明、沈潛，不可偏廢。……高明而學焉，則以高明入

> 于道；沈潛而學焉，則以沈潛入于道，道同而所入異，入異而道亦因之不同。韓愈所謂學焉各得其性之所近也。……後世學者，性本沈潛，子夏氏之儒也；而說變焉，自以爲盡于聖人之道；執其說非天下之高明，學者之沈潛者從而和，謂其非合于聖人，不知其爲沈潛之非高明也。性本高明，子張氏之儒也；而說變焉，自以爲盡于聖人之道，執其說非天下之沈潛，學者之高明者皆從而和，謂其非合于聖人，不知其爲高明之非沈潛也。聖人之道于是乎異矣。(《弘道書》卷上)

故費氏最後以程、朱屬「沈潛」一型，陸、王則屬「高明」一型。章學誠曾有《書貫道堂文集後》一文(《文史通義》外篇二)，專評費密的兒子費錫璜的著作，證明他熟知費氏父子的學術。章氏「高明」、「沈潛」之說啓自費密，是毫無可疑的。但章氏生當「道問學」全盛之世，故對這一點發揮得更深入、更細緻，超出費氏的原有論旨之外了。章氏的浙東之學在清代中葉是一個支流。然而在「博」與「約」的問題上，支流與主流同歸於「道問學」之一境。這是清代儒學循內在理路而發展的一個最有力的見證。我們祇要將王陽明的「博約說」和章學誠的「博約」三篇加以比較，即可見陸、王一系的思想基調也已在不知不覺之間從「尊德性」轉爲「道問學」了。

(余英時)

**參考文獻**：見本書「從尊德性到道問學」條(頁519—530)

## 渾沌·渾沌氏

《莊子·應帝王篇》末講一神話：中央的神欠缺五官的七孔，名叫渾沌。南海的神儵和北海的神忽寄居中央時喜受款待，爲了報恩，遂鑿通渾沌七孔，每日開一竅，反而害死祂。依梁簡文帝

蕭子顯的解釋，「儵忽」隱喻神速有爲，「混沌」暗指合和无爲。耶教神話中，上帝費七日開創宇宙，第七日休息；在中國神話，懷抱善意的愚神用七日弄死境界較高的恩神，例證了《老子》64章所言「爲者敗之，執者失之」。莊子構想渾沌爲眞人的心態，道家的理想社會像原始物質那般渾沌。《莊子·天地篇》有一寓言：子貢在晉國所遇一位耕種的老人，不用「機械利益」(物理學名詞)較高的桔槔，而鑿隧道通井水，以甕盛水抱出，勞而少功。此老丈恥於應用機械，因爲機械由於機事，機事由於機心。他暗示機心爲違反天機的嗜欲。借用康德(Kant, 1724—1804)的術語，機心是以他人爲工具(means)而非目的(end)。但是那位老人將機心的函義擴充爲應用機械時的心境。子貢告訴老師孔子，孔子把那老人貶爲「假修渾沌氏之術者」，所以盲目厚古薄今，食古不化，捨棄當代發明的便利。可見《天地篇》作者贊同利用桔槔，假託渾沌氏爲眞道家；抱甕老人雖然珍惜胸中「純白」，可惜未懂隨機應變，修渾沌氏的道術而走火入魔。馮友蘭故意忽略或者大意遺漏了「假」字，誤解莊子學派否定任何機械，遂說：「修渾沌氏之術就是崇尚渾沌。人越能用機械向自然作鬥爭，人就越能戰勝自然。可是從莊子看起來，這就是破壞了客觀的渾沌；有了機械就有機心，機心就破壞了主觀的渾沌」。將渾沌區分主、客觀兩面，這是可取的。客觀的渾沌指涉自然界和原始社會，主觀的渾沌意謂眞人的心態。倘若《天地篇》該句原无「假」字，後學自作聰明加插此字，以致誤導郭象、成玄英等注疏家；又如原句確有此字，惟應解作憑藉；那麼馮氏的闡釋便非誇張。我們對渾沌的批判，可比馮氏深刻。道家僅知愛惜和嚮往宇宙萬物的本來面貌或原初性格，未知星雲、生物、人性、道德(morality)和社會政治都在演變

或進化。旣不可能恢復宇宙的混沌狀態，何苦恢復社會的渾沌境況？初民頭腦渾沌，現代文明人耻於頭腦渾沌，兩者同樣「自然」而非造作。文明人發展科學技術，爭取便利、健康、免於飢寒夭折的物質生活，並非排斥精神生活。眞人安於貧病逆境，還是无可奈何的自然；然而對付逆境、消滅貧病的要求是較高級的自然，兼爲人類進化的必然。勉强維持渾沌的心境與社會，便是反文明與進化，局限於初級的自然，蒙昧於高級的自然。借用《天地篇》孔子對灌園老丈的批評，可說道家「知其一而不知其二」。但是「渾沌」此理想的積極意義，在取消世俗疊床架屋式的「虛妄分別」(借用佛家唯識宗的術語)，譬如過度深嚴的階級觀念，而非取締亞里士多德(Aristotle，前384—322)始創的生物分類學，或門德雷耶夫(D. I. Méndeleev，1834—1907)的原素分位學(週期表)。 (王煜)

**參考文獻**：馮友蘭：《中國哲學史新編》，1964。

# 黃老

《老子》不用專有名詞(如人名、地名、書名)，《莊子》屢次提及无爲的黃帝。戰國道家以黃帝代表无爲之治，在時間上的優先性，壓倒儒家所尊的堯、舜、禹、湯、文、武和墨家所尊的禹。秦朝採取法家「有爲」的統治方式，人民難堪苛刻法令的桎梏束縛。漢高祖入關，廢除繁苛法令，僅須「約法三章」，盡量避免干擾民生，開始實踐道家的「无爲」。漢初黃帝老子遂合稱黃老。據《史記》曹參向「善治黃老言」的蓋公問政，蓋公答云：「治道貴清靜，而民自定」。曹參在齊做相國九年，擢昇爲中央政府的丞相，終身善用无爲之治。漢文帝的皇后竇氏崇拜黃老，影響其子景

帝及其孫武帝。汲黯在武帝時任東海太守，也成功地運用黃老治術。依《漢書·藝文志》，道家典籍有《黃帝四經》、《黃帝銘》、《黃帝君臣》。班固自注：「起六國時，與《老子》相似也」。又有《雜黃帝》(班《注》:「六國時賢者所作」)與《力牧》(班《注》:「六國時所作，托之力牧。力牧，黃帝臣」)。此等佚書的內容，很可能類似《莊子·外篇》中《在宥》、《天地》、《天道》、《天運》連續四篇，是黃老之學。《天道篇》云:「夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主，以无為為常。无為也，則用天下而有餘；有為也，則為天下用而不足。……上必无為而用天下，下必有為為天下用，此不易之道也。故古之王天下者，知雖落(絡，包)天地，不自慮也；辯雖彫(周、遍)萬物，不自說也；能(才)雖窮海內，不自為也。天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王无為而天下功。……此乘天地，馳萬物，而用人群之道也」。王夫之《莊子解》云：「上不自為而任之下，……既非老莊无為之旨，抑且為李斯、趙高罔上自尊之倡」。老莊似倡君臣皆逸，法家修改為君逸臣勞，但非讓臣僚僭越。不過，《天道篇》肯定仁義、形名和賞罰的功能，《在宥篇》提倡禮法的效用，已乖離《老子》本意。戰國末年到漢初，黃老之術向二方面進展：一、醫學：綜合上古醫術與道家養生思想，假託黃帝與岐伯對話，撰述《黃帝內經》。二、神仙：道家養生觀念與民間迷信混合。（王煜）

**參考文獻：**(1)陳榮捷：《戰國道家》，臺北，中央研究院《史語所專集》，1975。

(2)許地山：《道教史》，臺北，牧童，1976。

# 嵇康

竹林七賢之一嵇康(223—262)本姓奚，字叔夜，先人避仇而改姓，自身却因娶曹操的孫女而種下殺身的禍根。像阮籍，他博學，愛彈琴和詠詩，富正義感。摯友呂安受其兄錯誤控訴而下獄，嵇康被連累，受縲絏之苦，在寒微時他和向秀一齊鍛鐵餬口。狠毒善辯的紈袴子弟鍾會探訪他， 他視若无睹 。西諺說得好：「對人忽略乃最大侮辱」。鍾會久候將離，嵇康忽然問他：「何所聞而來？何所見而去」？鍾會以冗詞(tautology)答稱：「聞所聞而來，見所見而去」。遂向晉文帝進讒言：「嵇康臥龍也， 不可起(驚醒牠)。公无憂天下，顧以康爲慮耳」。如他非曹氏親戚，司馬昭未必處以極刑，拒斥三千太學生的拜師營救。嵇康曾隨怪客在某夜學奏樂曲《廣陵散》，臨刑時彈奏它，痛惜它成絕響。(事實上它流傳至今且被出版) 文帝悔之已晚。 嵇康雖无政治立場，但仍謝絕山濤向晉室的推薦，却將兒子交託山濤。在《與山巨源絕交書》，他坦誠列舉本身的九項缺陷：遲起床、犯法狩獵、多虱、不喜書信案牘、不願弔祭、憎厭應酬、不耐煩於官務、嚴厲抨擊儒家聖賢、疾惡如仇且直言不諱。在《養生論》，他既宣傳道士的迷信，又提出類似佛家唯識宗的宿命論，堅持某些人无論如何修煉亦不可能成爲神仙，恰似唯識宗否定「一闡提」成佛的可能性。此已違背儒道兩家及一般佛家所倡人人可成聖人，眞人或佛，拋棄傳統的理想主義。幸而他非片面强調生理上的服食，也能發揮《莊》《老》云：「忘歡而後樂足，遺(忘)生而後身存」。他曉得精神上養心的根本性，在《答向子期(秀)難養生論》據《莊子・逍遙遊》而言「意足」，似啓發向秀、郭象注《莊》所言「性足」(足於其性)，使

向秀扬棄早期執着的享樂主義。在《釋私論》，他主張消泯「矜尙」以「越名教而任自然」，暢發《老子》75章「夫唯无以生爲者，是賢於貴生」的忘生觀，對「君子」賦予「不匿」(坦蕩)及「无措」(无所措意即无心)者的嶄新界說。此篇的哲學造詣高於阮籍的著作。美學方面，他的《聲无哀樂論》亦優於阮籍的《樂論》。他自設七難七答，難者當然堅持聲有哀樂，他(東野主人)強調聲音的客觀性，以和諧爲善、不和諧爲惡。此似柏拉圖(Plato, 427？--347？)所謂樂音與噪音甚至垃圾污垢也源於實體性的永恒客觀理型(Idea)。後世信仰「神不滅」的佛徒不外將精神實體化(reified)，以至類似西方道德宗教所言不朽的靈魂。中國思想史上，嵇康首先把音樂抽離主觀的人情教化，肯定和聲本身的客觀純美。(嚴格說來，眞善美三項價値判斷的主觀性遞增，凡價値判斷皆出自主體，不可能絕對客觀，所以沒有宗教虔誠的哲學家常仍假定絕對客觀的道或神或上帝)。傳統說言爲心聲，嵇康云：「夫聲之於音，猶形之於心」。他雖嚴辨心與聲，但是不能否定由聲知心。他說「聲音之體盡於舒(慢)疾(快)、以單複高埤(低)爲體」且「盡於和域」，表示聲音的通(普遍)性是和，特殊性是舒疾單複高埤。「躁靜者，聲之功也；哀樂者，情之主也。不可見聲有躁靜之應，因(而)謂哀樂皆由聲音也」。此語不妥：倘若音樂的多變性格足以釀成人心的躁靜，那麼亦足以引致主體的哀樂。他將哀樂抽離於音樂，略似公孫龍把堅白諸屬性抽離於石，以致逼近柏拉圖構思的堅、白理型。嵇氏尙有《明膽論》(力言智勇无必然關係)、《難自然好學論》及《難張遼叔宅无吉凶攝生論》。 (王煜)

**參考文獻：**(1)《晉書》，卷四九《嵇康傳》。
(2)魯迅編校：《嵇康集》。

(3)牟宗三：《才性與玄理》，香港，人生，1973。

# 盜亦有道

《老子》18章說：「絕巧棄利，盜賊无有」。57 章云：「法令滋彰，盜賊多有」。老子認爲聖智仁義巧利（伶俐）法令對於盜賊最有利，盜賊未必指暴君。《莊子．胠篋篇》的慨嘆「世俗之所謂至知者，有不爲大盜積者乎？所謂至聖(聰慧)者，有不爲大盜守者乎」？却以大盜指暴君，下文列舉四個暴君假借聖智法令誅殺四位忠賢。於是盜跖的隨從問他：「盜亦有道乎」？盜跖舉出盜有五德：一、聖：妄意(臆)室中之藏。二、勇：入先。三、義：出後。四、知：知可否。五、仁：分均。此五德的函義特殊：聖是猜測屋內財物的聰明；勇是一馬當先以冒最大危險；義似《水滸傳》所倡江湖義氣，又像後世在海難沉船時船長最後下救生艇所表的正義；知是憑直覺判斷是非和決定行動；仁指分贓均勻，亦屬「義氣」，遠離儒家的「仁」（《老》《莊》通常以仁指和藹可親及慈愛施惠）。盜跖鑒於小人遠多於君子，利用聖智法令作惡者佔壓倒性優勢，所以說：「聖人生而大盜起。掊擊聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣。……聖人已死，則大盜不起……。聖人不死，大盜不止。雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也」。他的盜字不但與道字同音成爲雙關語，而且具備雙重含義：一、竊匪(小偷)及强盜，懷抱義氣諸德，只偷財物如腰帶(鉤)，一旦被捕可能受極刑。二、諸侯及暴君，連江湖義氣都欠缺的僞君子眞小人，偷竊仁義聖智法令甚至整個國家，乃无道之盜。《盜跖篇》受法家感染，罵孔子(非賊匪非諸侯)爲盜丘。《老子》將「損不足以奉有餘」（77

章語)的貪婪暴君貶斥為「盜夸」(《韓非子・解老篇》誤夸爲竽，不可通)及「非道」(30章之「不道」，即无道之盜)。此與孟子對暴君的態度相同，且較激烈。（王煜）

**參考文獻**：(1)王煜：《評介嚴靈峯老子達解》，見《中華文化復興月刊》，第十卷，第十二期。
(2)羅根澤：《諸子考索》。

# 幾

幾這個概念，本由占卜的啓發而產生，後世道家之徒發爲玄理，儒者復引入心性的修養。不論從什麼觀點看，這個概念都能顯示中國哲學的兩個特色：體驗與直覺。要了解幾的意義，必須依靠體驗；所謂知幾，則必訴諸直覺。幾生於意念之動，是心靈的一種微妙狀態。

《繫辭傳》大部分是就占卜的傳統，發展出一套哲理，哲理與占卜傳統之間的關係，有的是直接引伸，有的只是引證，有的是作者直敍己意而勉爲牽合，充分發揮了想像的創造智慧。如言幾：「知幾其神乎！君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎！幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日」。這是就豫卦六二爻辭「介於石，不俟終日，貞吉」而引申發揮的，爻辭就是占辭，有行動導向的作用。《繫辭》的作者由「不俟終日」而聯想及「見幾而作」；由「貞吉」而啓發出「幾者，動之微」的觀念；由「介於石」(朱子：其德安靜而堅確)，更是很自然地會聯想到「上交不諂，下交不瀆」，中正自守的君子。

就《繫辭》所說之幾，發爲玄理的是韓康伯的《注》，他說：「幾者去無入有，理而未形，不可以名尋，不可以形覩者也。唯神

也不疾而速，感而遂通，故能朗然玄照，鑒於未形也。合抱之木，起於毫末；吉凶之彰，始於微兆；故爲吉之先見也」。韓氏對「幾者，動之微」及「知幾」二義，有相應的體會，經他的解釋，已擺脫了占卜的傳統，賦予玄學的生命，形成獨立的玄理。孔穎達(574—648)的《正義》，根據韓《注》做進一步的解釋，愈加明白曉暢：「若其已著之後，則心事顯露，不得爲幾；若未動之前，又寂焉頓無，兼亦不得稱幾也。幾是離無入有，在有無之際」。明末劉宗周(1578—1645)的解說更簡約：「幾者，動之微，不是前此有個靜地，後此又有動之者在，而幾則界乎動靜之間者」(《宋元學案・濂溪學案》引)。劉子在心性的工夫中體驗此義，遂以動靜代有無，就幾的特性而言，其義又勝一籌。

儒家的荀子(前313—238)也曾談到幾，他由《道經》所引發，不是針對《繫辭》，如《荀子・解蔽篇》：「昔舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故《道經》曰：『人心之危，道心之微』。危微之幾，惟明君子而後能知之」。「危」是一種戒愼恐懼的心理狀態，「微」是道心之初動，荀子是從道德修養上談幾，與《繫辭》本於占辭而言者不同。如果人心道心有善惡的涵義，那末「危微之幾」與宋儒周敦頤(1017—1073)所說的「幾善惡」之義已近似，觀周子《通書》中「幾善惡」的上下文，「幾」明是由《繫辭》引入，但在意義上實與荀說爲近。所謂「幾善惡」，是說人心中善惡之萌只在一念之間。朱熹(1130—1200)的解釋是：「幾善惡，言衆人者也(戴君仁：教人當念審察)。動而未形，有無之間也，言聖人毫釐發動處，此理無不見。寂然不動者誠也，至其微動處即是幾，幾在誠神之間」。

(韋政通)

**參考文獻：** (1)戴君仁：《說幾》，《大陸雜誌》，45卷4期。
(2)錢鍾書：《管錐編》第 1 册第19條「知幾」。

## 陽明學派

陽明學派，又稱姚江學派，因陽明(王守仁，1472—1529)爲浙江姚餘人，姚江在其境也。簡稱王學。陽明到處講學，弟子來歸。弘治十八年(1504)任兵部主事，在京師。是年門人始進。及謫貴州龍場後，正德五、六年(1510—1511)先後任南京刑部主事與京師吏部主事，門人漸多。六年十月陞吏部員外郎。職事之暇，始遂聚講。七年(1512)陞南京太僕寺少卿。翌年十月至安徽滁州，與門人遊遨瑯琊瀼泉間，夕則環龍潭而坐者數百人。諸生隨地請正。于是從遊之聚，自滁始。陽明與門人日親，然亦有背師教者。正德十二三年(1517—1518)平江西福建諸寇之亂。陽明出入賊壘，未暇寧居。然門人數十人講聚不散。平定寧王作反之後，一因其極評朱子學說，一因其政治衝突，謗議日熾，然而門人益盛。于是于嘉靖三年(1524)在越(浙江紹興縣治)，闢稽山書院，聚八邑彥士。門人來自湖廣、廣東、直隸、南贛、安福、新建、泰和等處。環坐而聽者三百餘人。嘗宴門人于天泉橋。在侍者百餘人。酒半酣，或投壺，或擊鼓，或泛舟，或歌詩。左近諸剎無臥處。陽明每臨講座，前後左右環坐而聽者常不下數百人。六年 (1527) 起征廣西思田之前夕，復與門人講討于天泉橋。門人王畿與錢德洪于心體之善惡各持異見。所謂「天泉證道」與「四句教」是也。

陽明既講學于南京，京師，江西與越，而弟子又來自各方。故其學說流播于江蘇、江西、浙江，以至于國之南北。其流傳之

盛，實有過于朱子之門。據余重耀《陽明弟子傳纂》，其有文字紀錄者一百四十六人。另見于《年譜》，萬斯同（1638—1702）之《儒林宗派》，毛奇齡(1623—1716)之《王文成傳本》及《陽明書牘》者一百六十一人，合共三百零七人。以人數言，尚不及朱門之四百餘人也。然王門遍播全國，聲勢浩大，則遠勝于朱門。

王門之派別，有從地域而分，亦有從學說而分者。黃宗羲（1610—1695）《明儒學案》分浙中王門，江右(江西)王門，南中(包括浙中與泰州)王門，楚中王門，粵閩王門，與泰州(江蘇)王門。浙中王門爲徐愛（字橫山，1487—1517），錢德洪（號緒山，1497—1574），王畿(號龍谿，1498—1583)等十九人。江右爲鄒守益(號東廓，1491—1562)，聶豹(號雙江，1487—1563)，羅洪先(號念菴，1504—1565)，劉文敏(號兩峯，1490—1572)，王時槐(號塘南，1522—1605)，萬廷言(號思默)等二十七人。南中十一人。楚中二人。北方七人。粵閩薛侃(號中離，1545年卒)等二人。泰州王艮(號心齋，1483—1541)，王襞(號東崖，1511—1587)，羅近谿(名汝芳，1515—1588)，耿定向(號天臺，1524—1596)，焦竑(號澹園，1549—1620)等十八人。共八十六人。另各案引言略及者若干人。黃氏論浙中王門曰：「姚江之教，自近而遠。其最初學者不過郡邑之士耳。……郡邑之以學鳴者，亦僅僅緒山龍谿。此外則椎輪積水耳。然一時之盛」。其論江右王門曰：「姚江之學，惟江右得其傳。東廓，念菴，兩峯，雙江其選也。再傳而爲塘南思默，皆能推原陽明未盡之意」。其語南中王門，謂南中之名王氏學者，陽明在時，王心齋(名艮，1483—1541)等六人爲著。陽明沒後，緒山龍谿所在講學。于是各處有講學會之設，幾乎比戶可封矣。關于楚中王門，黃曰：「楚學之盛，惟耿天臺

一派，自泰州流入，當陽明在時，其信從者尚少」。北方之爲王氏學者獨少。粵閩王學，在南海之涯一郡而已。此指薛侃兄弟也。黃氏于泰州王學，評論最爲精彩。其言曰：「陽明先生之學，自泰州龍溪而風行天下，亦因泰州龍溪而漸失其傳。泰州龍溪，時時不滿其師說，益啓瞿曇之秘而歸之師。蓋躋陽明而爲禪矣。然龍溪之後，力量無過于龍溪者，又得江右爲之救正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多能赤手以搏龍蛇。傳至顏山農（名鈞，壯年1570），何心隱（原名梁汝元，1517—1579）一派，遂復非名教之所能羈絡矣」。此處王艮特詳，但李贄（號卓吾，1527—1602）則不入學案之選。

現代中日學者之王門分派，大多根據《明儒學案》。有再分浙中錢德洪爲右派，以王畿爲左派者。有以江右爲右派，而以浙江泰州爲左派者。牟宗三以王學之大綱脈，不過三支，即浙中，泰州，江右是也。彼云：「浙中派以錢緒山與王龍溪爲主。然錢緒山平實，而引起爭論者則在王龍溪，故以王龍溪爲主。泰州派始自王艮，流傳甚久。人物多駁雜，亦多倜儻不羈。三傳而以羅近溪爲精純，故以羅近溪爲主。江右派人物尤多，以鄒東廓，聶雙江，羅念菴爲主。鄒東廓順適。持異議爲聶雙江與羅念菴，故以此二人爲主」。此以地理分派而又以發明新見爲準矣。岡田武彥亦分王門爲主要三派，但以陽明宗旨良知之解釋不同而異。彼以王畿、王艮等爲現成派，即謂良知當下現成，有如佛家之頓悟。心齋一傳至羅近溪，再傳至周汝登（號海門，1547—1629？），而闊略膚淺。及至天臺，則頗眞切。至明末顏山農，何心隱，李卓吾等，而面目一新矣。聶雙江、羅念菴等爲歸寂派，蓋謂良知體本虛寂，必須立體乃能達用。然此未免偏于靜，故此派卒亦主體用

一源，動靜如一也。此派經羅念菴、羅兩峯至于王塘南而漸入精微。錢緒山，鄒東廓，歐陽崇一(名德，號南野，1496—1554)等為正統派，亦可稱修證派，蓋謂良知即天理之靈明，同于善，同于理，欲證本體，必須先下工夫。故此派救正歸寂派之偏靜與現成派之流蕩，而與朱子之學接近矣。

此外又有以主動主靜分為兩派者。甲凱云：「陽明致良知之說，于其身後為兩派，一主動，一主靜。主動者指本體即工夫，近頓悟。主靜者主由工夫以達本體，主漸修。前者講『成見』講『自然』，講感應流行。後者講『歸寂』，講『主靜』，講『收攝保聚』。因此逐漸形成不同之學風，然皆不免流于禪」。然甲氏詳論，仍如學案以地理分江右、浙江、泰州三學派。吳康亦以學說而分。吳氏曰：「王門學者，大致分兩主要趨勢：一主謹獨戒懼，一主虛靈寂照。前者重修持，以收歛為功；後者重了悟，以發散為事。如徐愛之《復性書》，錢德洪之求心體不動，鄒守益之戒懼慎獨，羅洪先之收歛翕聚，屬于修持者也。王畿之四無三悟，王艮之安身立本，屬于了悟者也。他若聶豹之歸寂(羅洪先心契其說)，李材(號見羅，約1520—約1606)之止修(學于鄒守益而稍變其說。攝知歸止，則止為存養。實以修身，則修為省察)，則又本良知之義，而略加變化，參錯于其間者也」。

如是王門復雜，大有過于朱子學系。黃宗羲序《明儒學案》，謂有明思想不能不殊，此言正可針對王學。其致良知雖是一本，然各派異見，如百花怒放，其萬殊尤勝于一本也。　(陳榮捷)

**參考文獻：**(1)牟宗三：《王學的分化與發展》，新亞書院《學術年刊》第十四期(1972)，頁1—43。
(2)岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》(1970)

，頁122—182，《王門三派》。

(3)甲凱：《宋明心學述評》(1967)，頁74—109。

(4)吳康：《宋明理學》(1953)，頁319—320。

# 陽明思想述要

王守仁，字伯安，學者尊稱爲陽明先生，浙江餘姚人，公元1472年(明憲宗成化八年)生，公元1529年(明世宗嘉靖七年)卒。陽明出身于仕宦之家，祖父王倫，封翰林院脩撰，父親王華，于成化十七年(1481)進士第一名，官至南京吏部尚書。陽明的幼年，是在原籍地過的。十一歲隨祖父到北京，十三歲喪母。十七歲去江西娶親後，與夫人諸氏同歸餘姚。二十一歲舉浙江鄉試後，又回北京。二十八歲會試才舉進士出身，先任職吏部，也曾主考山東鄉試，後致兵部主事(孝宗弘治十七年)，當時三十三歲。

根據《年譜》所述，陽明自幼即現出少有的聰慧，十一歲能賦詩，並且說出讀書做聖賢的道理，十五歲時已能騎射，慨然有經略四方的志願，竟欲獻書朝庭，爲國靖難，父親斥他爲「狂」才停止。中進士試前，廣讀兵書，事後又曾退居故鄉陽明洞，根據所學的道教修行術，在洞中修道，他後來的表現，也兼「狂士」與「儒將」在一身。無怪有人說他青少年時，有過「五溺」：從任俠、騎射、辭章、到學仙、學佛，直到1506年(正德元年)，才正式投身于聖賢的學問。(《年譜》)

陽明的「五溺」，以現代看法說，表現了他多方面的興趣。二十餘歲時尤其與當代文人——李夢陽、何景明等人——交遊，同學仿古體詩文，仿唐詩絕句。他的散文(尤其後來的《瘞旅文》)，

也享盛譽。但是他勤學辭章，引起疾病，然後學仙、學佛，一方面爲修養身體，另方面也是他「豪邁不羈」的表現。

正德元年，(陽明三十五歲)是他一生的轉捩點，當時宦官劉瑾濫權，誣害南京給事中御史戴銑等二十餘人，陽明以兵部主事小職，竟敢上疏抗議，因而觸怒劉瑾，受廷杖四十，謫爲貴州龍場驛吏。在萬山叢棘中，陽明築石棺求靜一，終於得「悟」，在中夜寤寐中似有人給他說明了「格物致知」的意思，那時他三十七歲。

陽明十八歲路經江西廣信時，曾去訪問明儒婁諒，同語宋儒格物學，後來又在父親官署中，觀竹「格物」，以求窮理，雖然勞思致疾也不得其道，謫官前又與陳獻章（白沙）弟子許璋，湛若水(甘泉)交友，論學相契，但是他的中心思想，可說確是他自已在人生艱苦中悟得的。

陽明弟子錢德洪的《刻文錄敍說》，申明陽明的學習過程，凡歷三變：少學辭章，又出入佛道修行之門，到居夷處困時，才有得於聖賢之旨。而陽明的教學思想，也歷三變：居貴州時，致知行合一說。到滁陽後，多教靜坐。回江右以來，始是單提致良知三字。錢氏所述的「學」的三變，固然無異於湛若水描述的「五溺」。至於「教」的三變，所指却已不同，非但和陽明切身經驗不可分開，而且和他授生方法的關係很深，可說同時來自陽明對自身與門生心性的認識與了解。黃宗羲《明儒學案》也提出一項「三變」之說，總述陽明思想變遷的過程，錢、黃二說並無大不同，爲了方便，本文採用較早發表的錢說，但是在詳述陽明學說前，必得先說陽明後半生的經歷。(參考《年譜》及《王文成全書》卷三十七)

正德五年，陽明離謫處，陞廬陵縣知縣，在任七月後入京朝

覲，調職刑部與吏部，收生日多，聲名也漸揚。正德七年到十年間，他歷任南京太僕寺少卿，在滁州督馬政，和南京鴻寺卿，與兩京考察，從游弟子越多。正德十一年，又因兵部尚書王瓊薦，陞都御史，巡撫南贛、汀漳等地，他靖難平寇的功業，也就從那時起始，陽明既兼軍政之才，在短促的七月期間，完成了討寇的功業，又設新縣治，立社學，改稅政。正德十四年，另受命討福建叛軍，途中得到宗室寧王宸濠在南昌造反的情報，又急忙北返討亂，生擒了宸濠。想不到因戰勝而引起禍難。

原來明武宗好大喜功，借詞親征叛藩，率軍南下，他左右的宦官，竟勸陽明放囚，縱宸濠去鄱湖，讓武宗得以顯功。陽明因怕遺禍百姓，不肯聽從，因此觸怒閹黨，爲讒言所害，幾乎不能身免。陽明弟子冀元亨，更因人誣陷，得助逆罪，入獄死。這是陽明一生最困難的時間。直到武宗過世，世宗接位，(1523)，陽明才得喘息時間，朝廷也正式論功行賞，封陽明爲新建伯，但是陽明守父喪居鄉，所以當世宗因論父謚而引起大禮議。興監獄時，陽明幸免涉及，到嘉靖四年，陽明服闋，禮部尚書席書上疏特薦，却爲輔臣相忌，不得復用，再又閒居三年。陽明的重要書信，很多是那時寫出的。至於他講的學，也被人誣爲「異端」，因而不得信用，沒有入閣受任。

嘉靖七年，陽明奉旨兼都察院左都御史，征廣西，他當時帶病，勉強蒞任，竟在數月間，靖思恩、田州地方的亂，但是病勢越篤，他就上疏致仕，未得復旨就班師，而在歸途中病死於南安(1529年)，臨終時的遺言是：「此心光明，亦復何言」？

陽明遺子二人：義子正憲和親子正億(繼室生)，死後因翰林桂咢責他擅自離職，又教異端，竟受革爵處分，稚子正億得黃綰

保護，但是王學以「僞學」名受朝廷禁，直到王死後卅八年，明穆宗隆慶元年(1567年)時，才受詔贈新建侯，謚文成。次年，嗣子正億襲新建伯爵位。再十六年後，詔令陽明入孔廟受奉祀。

陽明的遺著，有《王陽明全書》，其中代表他哲學思想的，尤其是《傳習錄》三卷，及《大學問》一文。本文分析他的思想，從他的出發點「心」開始，再論知行合一，格物致知，然後講良知與致良知。最後解說「四句教」，也就是陽明學說中最爲人爭執的部份。

陽明說過：治學如行舟，行舟用舵，治學要有「頭腦」有入門處。龍場大悟，給陽明重要的啓示：學聖賢的道路，就在人「心」內。因爲心內有「理」，「心即理」，而理也就是「善」，也就是成聖的道理，萬物的「本體」。

錢德洪述陽明教學過程，將他的學說，解釋爲一種修身法。據錢說，王的主要問題，一直是：如何成聖，朱熹給這問題的答覆，是居敬窮理。他的看法和程頤相同，人若勤求學問——多方面的學問，但主要指人生哲理——遲早必能到達「豁然」全悟的境界，陽明早年曾積極嘗試以「格物窮理」求成聖的方法。但是不但未得所求，反而影響了健康，原來哲理，同人生一樣，幾是無法窮盡的，若是聖人必須先求明理、窮理，「人人皆可成聖」即成廢話，而只有「學者」才能成聖。爲解決這難題，陽明並不否認「知」的價值，反而爲這字加了新義。「知」也就是「行」，「行」也就是德「行」，成聖的道路，求知的道路，就是修德行。

但是「德」是什麼？它若非經書所能教得，則應有他法學得，學者苟求事上磨鍊，也不能守株待兎，等待人生的啓示。陽明既然不以熟讀經書作爲唯一的成聖方法，就教人靜坐澄思，以求恢

復本心的善。因爲人性若得復善，聖人亦可學而至的，宋明理學家，多有出入佛老兩門的，他們學了二氏的修持法後，也用於求聖之學上。陽明也這樣做，但是他說，靜坐只是有益於初學者的工夫，而「知」旣是「行」，「靜坐」也應有所爲，若是因靜坐而喜靜厭動，就是分「知」「行」爲二。但是人若認得「良知」，就能不分動靜，內外兩忘，心事合一。

陽明一方面堅持「心即理」，敎人「反身復誠」。另一方面又指出「知行合一」是求理、「窮理」的道路。這種做法，和程頤朱熹所敎的「格物」與「致知」有所不同，朱熹的說法，似是着重步驟：人應先做「格物」的工夫，推廣自己的知識，勤讀經書，然後「誠意，正心，修身」；也就是先「博見聞」，後「尊德性」。陽明不同意這種看法，對他來說，「成聖」不單是入學者的最終目的，而是他時時刻刻都應追求的一種「精神境界」，初學者必須立下志願，爲成聖而漠視其他一切，包括生命的長短在內。這樣做法，「格物」就是在事事物物上擇善去惡，「窮理」就是在時時刻刻追求「天理」，而「致知」也就變成「致良知」了。

陽明在格物方面的論說，引起了幾場辯論。我指的，是他與羅欽順(整菴)和湛若水(甘泉)兩人之間的通信。他們的論題，有關於陽明出版的兩篇文章：《大學古本旁註》(兼序)和《朱子晚年定論》(兼序)。前一篇說明《大學》「格物」的意思，「致知」的意思，都是「誠意」。「誠意」的工夫，就在「正心」和「修身」。而「修身」的方法，對自己說，是「明明德」，對人們說，是「親民」。後一篇抄錄了朱熹的部份書信，說朱熹晚年的思想與早年有所不同，而是更爲接近陸九淵和王陽明本人的立場的。(參看《羅整菴集存稿》卷一及《困知記》卷一及《傳習錄》中)

羅欽順強調了朱熹講的「性」與「理」，和陽明談的「心」與「意」，有所不同，並認爲陽明的看法，太近禪學，與傳統儒學解釋《大學》的作法，已有一段距離。湛若水也以爲，「天理」不只是「誠意」而能獲得的，「格物致知」的含義，不全是「正心誠意」所能說出的。簡單地說，他們兩人都反對王陽明以一元化的「心學」，來解釋《大學》，甚至於强說朱熹的「理學」或「性理學」，也是「心學」。

陽明文章中最令人非議的，就是《朱子晚年定論》。因爲他摘用朱熹說的話時，完全忽視上下文，而且也沒有完全尊重書信的時間性，只是强說朱熹「晚年」所見，和自己本人所持相近而已。不過陽明這種作法，也表示出來朱熹思想在那時的權威與地位；陽明原想「借用」朱熹的權威，來解釋自己的心得。後來才發現這是做不到的。

「致良知」是陽明學說的高峯。據錢德洪言，陽明在正德十六年，宸濠之變後，才開始教這道理。「致良知」即是陽明給「致知」的解釋，而「良知」就是孟子說的「是非之心」。根據陽明，這是人人都有的，「不待慮而知，不待學而能的」。這不是說，我們時時刻刻都會憑良知而分別是非，而是說，我們有「是」與「非」是不同的感覺，我們有向善除惡的盼望。要學到判別是非，我們仍須教育與文化，就因如此，每個社會與文化，對於「是非」與「善惡」的判別與看法，也都不完全一樣。對陽明來說，傳統「道德」的要求，比如孝親的要求，是「是」，是「善」，但是陽明既然直指人心的良知，他就不一定要求人們，完全依照傳統「社會」的做法，來完成孝親的要求。舜不告而娶，武王喪父時討紂，就是陽明在這方面提出的例子。(《傳習錄》中)

「致良知」的說法，給「致知」一個新的定義。在求學問方面，不一定人人都能「致知窮理」，但是在追求人生奧義方面，人人都能在生活上，在人與人關係間，切求達到「率性」—率人性的善——和「盡心」—盡人心的「良知」，所以致良知的學說，綜合了「知行合一」和「靜坐」的道理，簡化了儒家和佛老二家修身的法子，「致」指的是「行」，「致良知」證實了「知行合一」，又有「尊德性」，「動中求靜」的含義。

「良知」雖是「是非之心」，「是非」兩字卻不能完全說出「良知」的含義與作用。人心如深淵，良知也一樣，因爲「良知」就是「心」的別稱，我們若是憑思慮，靠靜坐，用誠意，來探求心的深處，我們就會發現，良知的最深一層，是超越「是非」或「善惡」等相對性的觀念的。陽明稱這爲「良知本體」，這也就是佛家說的「本心」。(陸九淵也用這兩字)。這是王陽明根據孟子學說，鑽研「良知」的深義後，超出了傳統儒家說教的地方。我們若是了解這點，也就可以繼續探討陽明思想的最高峯：我指的，是陽明接近晚年時提出的「四句教」。

接着「心即理」，「知行合一」，和「致良知」這幾項教法，最引起當時與後世人議論的，就是陽明在故鄉天泉橋「證道」時所提出的「四句教法」。根據《年譜》所載，嘉靖三年中秋晚上，陽明曾在天泉橋畔歡宴門人百餘人，並且在賞月之餘，咏詩稱狂，認孔子門徒曾點爲知己。事過後三年，他又在同一地點，發揮「四句教」的含義。這「四句教」代表陽明學說內的最難解部份，而且引起了數世紀的學術爭執。明末淸初諸大儒，如顧憲成，王夫之，顏元等人，從而指責陽明「陽儒陰釋」。張烈的《王學質疑》和《讀史質疑》，攻王更甚，說他盡變天下學術，盡壞天下人心。至於爲

陽明辯護的古今學者，或說四句教非王氏眞傳，企圖將「親佛」，的罪名，推到陽明弟子王畿(龍溪)身上(劉宗周)。又或强調陽明仍是孟子嫡傳，從未背棄性善學說(唐君毅)。現在我們根據所知史實與文獻，逐字分析，推解「四句教」，然後再追求王氏立說的深意吧。

關於「四句教」的歷史性原始資料，有《傳習錄》、《陽明年譜》，與《王龍溪全集》等書，《傳習錄》(下)紀錄「四句教」的幾段，和《年譜》的記述，似是來自王門大弟子錢德洪(洪甫)的筆，《王龍溪全集》首卷首篇，《天泉證道記》，雖是王畿門下所錄，却也來自王畿的親述，這三份記錄，最早脫稿與付梓的，似是《傳習錄》(下)，(嘉靖卅五年，即1556年)，其次是《年譜》(嘉靖四十二年，即1563年)，再次是《龍溪全集》(萬歷十五年，即 1587年序)。這三份文獻，時間性雖有先後的不同，內容却很接近，都報導錢，王二人對於「四句教」的異解，和陽明本人的最後說明。現在謹記下他們所述的「四句教」文字：

無善無惡是心之體

有善有惡是意之動

知善知惡，是良知

爲善去惡，是格物(《傳習錄》下)

錢王二人都將「四句」說爲「師門教法」。但是，現存的《王陽明全書》中，除了以上數處外，並沒有這「四句」的記述，這不是說，「四句」不可靠，但是許多人因而懷疑「四句」的來源，甚至於否認「四句」與王陽明的關係。筆者認爲他們的說法是立不住的，因爲文獻方面的問題，並不是《陽明全書》他卷有沒有「四句」的記述，而是記述「四句」的文獻，本身可靠不可靠。《傳習錄》與《年

譜》，旣然是現存的述說王學的最好資料，若是我們不接受「四句」，我們也應懷疑陽明其他的學說。

再根據另一記述—鄒守益(謙之)的《青原贈處》—四句教中的第一句第一字，不是「無」，而是「至」：「至善無惡心之體」，這足以改變全文的意思，果然鄒錄《青原贈處》來自1546年，比錢王二人的現存記載還早。但是鄒氏沒有參加錢、王在天泉(1527)的爭論，在這場論議中不能算是「局內人」。

「至善」的「至」字，也不是沒有它的出典，《傳習錄》(上)《花間草》段內，陽明答薛侃問時，曾說：「無善無惡，是謂至善」。因此，「至善」並不是「無善惡」的相反，而「四句教」的深意，就建立在陽明的「善惡」說上。

根據上述文獻的綜合報導，在明嘉靖六年(1527)九月，王陽明以都察左御史的身份，奉命出征廣西、思恩、四州一帶。出發前夕(九月初八)，王氏二大弟子，錢德洪和王畿，上錢塘江舟中，造訪同門的張元冲，並一同討論陽明的講學宗旨，當時錢王二氏表示了不同的意見，但是他們的爭論所在，不是善惡問題，也不是「四句」的文字，而是「四句教」在陽明思想系統上的重要性：錢氏說這是「師門教人定本，一毫不可變易」；王氏則稱它爲「權法，未可執定」。

旣然四句內的首句，是全教關鍵，二人對於首句的解法，也有出入，錢說：「心體是天命之性，原是無善無惡的，但人有習性，意念上見有善惡在，格致誠正，修此正是復那性體功夫」。(《傳習錄》下)

王畿則說：「若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物」。他強調的，

是「悟」，不是「修」，是「無善無惡」，不是修善去惡的功夫。(《王龍溪全集‧天泉證道記》)

當晚，他們一同去見陽明，請他解釋難題。陽明便移席去天泉橋上，在師生們三年前歡度中秋，高唱「鏗然舍瑟春風裏，點也雖狂得我情」的地方，認眞論學，並爲兩人折衝。他說出自己有兩種學生，所以必須因材施教，或修或悟，都看人而定：「利根之人，一悟本體，即是工夫……其次不免有習心，在本體受蔽……」。因此，王畿的說法，是爲利根人的，錢德洪的說法，是爲其次的。同時陽明也警告他們，不要「懸空去想本體，養成一箇虛寂」。而且不要輕易教人去「悟」。(《傳習錄》下及《王龍溪全集》卷一)

陽明既然說過，「無善無惡，是謂至善」。又在四句內的首句說：「無善無惡心之體」。他講的「善惡」，究竟是什麼意思？

在《花間草》一段內，薛侃以花爲善，草爲惡，問過陽明：「天地間何善難培，惡難去」？而將倫理上的善惡思想，轉移到與倫理無關的花草身上。陽明乘機答：「此等意思，皆由汝心好惡所生」，又分理、氣二界，以理爲形上學界，氣爲倫理學界。解釋無善無惡的意思：「無善無惡者，理之靜。有善有惡者，氣之動。不動於氣，即無善無惡。是謂至善」。(《傳習錄》上)

陽明強調「好惡」與「善惡」的不同，「好色惡臭」本是自然的事，「是天理合如此，本無私意」。善惡却與動氣有關，全在人心。一切使人分心、舍心的事，皆能引人入惡，比如「忿懥好樂，不得其正」。就是舍心求物，而「廓然大公，方是心之本體」。這也叫做「未發之中」。

陽明引用《中庸》已發未發的思想，解釋他的善惡觀念：「喜

怒哀樂之未發，謂之中」。「中」也是「至善」，就是「無善無惡」。因爲「未發」所指的，就是「不動氣」的心體，沒有私意的心體。這不是說陽明偏靜厭動，要求不動氣。相反地，他批評告子要心不動，反而阻撓了「生生本息之根」，而贊成孟子的集義工夫，爲培養「浩然之氣」的辦法。依他的看法，工夫只有一種，但有淺深之別。心體也只有一箇，雖有「悟」與「不悟」之別。

陽明的哲學系統，根本上是一元性的，他認爲心即理，理即性，他解釋《大學》的「正心、誠意、致知、格物」時，便以一貫性的「心」，來發揮深意。因爲「心」字雖出自孟子，也是佛學的思想重點，陽明的「四句教」文字後三句都談《大學》宗旨，並引用孟子的「良知」說來講《大學》的格物致知，但是首句却用佛老的「無」字、「體」字、來講「心」。這一來，便把正心、誠意、格物、致知的思想，從實踐界，移到不分體用的「心學」界，給了《大學》新的解釋。可見陽明的「無善惡」的「心體」，即是超善惡的「本體」。

果然，無善惡和超善惡，都不與善惡脫節。陽明只是分辨了超善惡的本體界與別善惡的實踐界，並沒有鼓勵人們單講本體，忘却實踐。他强調修身的重要性，他的理想聖人，是身心皆化，好善如好色，忌惡如惡臭的人。這種人的心，與道心一致，既是至善，又是超善惡。

陽明究竟是儒是佛？又是不是陽儒陰佛？要回答這些疑問，我們必須先說明，儒佛的特性：儒是講修身治國的，陽明也講修身治國，並立知行合一的學說，他的哲學，大體是屬於儒家主流的。佛是講解脫苦難的，陽明雖有救世的志向，却極少提到輪迴生死的事。他只是借用佛學的某些觀念來講學，甚至於成立了自己的思想系統，超越了陜隘的門戶之見。他是一位深受佛學影

響的儒者。「四句教」的含意，也說明了他在綜合儒佛思想方面的成功。

但是，「四句教」成爲中國思想史上的爭題之一，不單爲了陽明的關係，也是爲了他弟子王畿的關係，尤其因爲他提出了所謂「四無之說」。王畿認「四句教」爲權法，因爲他以「四無」爲定法。他認爲心、意、知、物，既是一事，心若無善，意、知、物，也都無善惡。他的話是：

「無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神……惡固本無，善亦不可得而有也」。(《王龍溪全集》卷一)

他用的「密、圓、寂、神」等字，都是佛家和《易經》所共用的字，王畿的用意，似是更進一步，引用《易》與佛的形上思想，來講心、意、知、物，和「悟」的重要性，這種說法，曾經得到陽明的贊同。但是陽明也同時警告了王畿，叫他不要躐等，不要完全捨棄「修」的工夫，因爲陽明是主張悟修兼用的，他說過：「工夫即本體」，這很像「生死即涅槃」，但是他的立脚處，仍是儒家的修身工夫。

王畿却不然，王畿重悟、重根、也重信，他自己講學時，常教人「信得良知」，從而發揮了佛教淨土宗的「信」念，將王學更進一步地領入了佛境。(《王龍溪全集》卷一)

黃宗羲說：「陽明先生之學，有泰州(即陽明門人王艮)、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳」。(《明儒學案．泰州學案序錄》)這話提到王畿與王艮二人給王陽明哲學的流傳帶來的功與過，陽明學因了這二王，在思想史上確是起了很大作用，也發動了很多爭論，但是這不屬於本文範圍之內的事。　(秦家懿)

## 參考文獻：一、中文原著


⑴王守仁：《王文成公全書》，四部叢刊初集。

⑵王艮：《王心齋先生全集》，明版。

⑶王畿：《王龍溪先生全集》，臺北華文書局複印。

⑷朱熹：《朱子全書》清版。

⑸朱熹：《朱子遺書》四部備要。

⑹朱熹：《朱子語類》，臺北，1962年複印，清版。

⑺朱熹：《四書集注》，四部備要。

⑻陸九淵：《象山全集》，四部備要。

⑼湛若水：《甘泉文集》，資政堂。

⑽湛若水：《聖學格物通》，揚州版。

⑾羅欽順：《羅整庵集存稿》，正誼堂全書。

⑿羅欽順：《困知記》，正誼堂全書。

⒀張烈：《王學質疑》，正誼堂全書。

⒁黃宗羲：《明儒學案》，四部備要。

⒂劉宗周：《劉子全書》，清版。

⒃劉宗周：《劉子全書遺編》，清版。


## 二、中文著作


⑴牟宗三：《中國哲學的特質》香港，1963。

⑵韋政通：《中國思想史》(下)臺北，1980。

⑶馮友蘭：《中國哲學史》上海，1935。

(4)唐君毅：《哲學概論》香港，1961。

(5)唐君毅：《中國哲學原論》香港，1966。

(6)唐君毅：《中國哲學原論・原性篇》香港，1968。

(7)唐君毅：《陽明學與朱陸異同重辨》，新亞學報 8(1968)53—126；9(1969)1—69。

(8)張其昀(編)：《陽明學論文集》，臺北，1972。

(9)錢穆：《朱子新學案》，臺北，1971。

(10)錢穆：《陽明學述要》(三版)，臺北，1962。

(11)牟宗三：《王陽明致良知教》，臺北，1954。

**三、日文著作**

(1)三島復　王陽明の哲學(東京、1934)。

(2)山下龍二　陽明學の研究(東京，1971)。

(3)山本正一　王陽明(東京，1946)。

(4)山田準　陽明學精義(東京，1926)。

(5)荒木見悟：《明代思想研究》(東京1972)

(6)久須本文雄　王陽明の禪的思想研究(名古屋，1958)。

(7)井上哲次郎　日本陽明學派の哲學(東京，1936)。

(8)宇野哲人(編)　陽明學大系(東京，1971

—73)共十三册。

(9)安岡正篤　王陽明研究(東京，1967)。

(10)岡田武彥　王陽明と明末の儒學(東京，1971)。

(11)岡田武彥　宋明哲學序說(東京,1977)。

(12)保田淸　王陽明(東京，1942)。

(13)島田虔次　中國に於る近代思維の挫折(東京，1949)。

(14)島田虔次　朱子學と陽明學(東京，1967)。

(15)楠本正繼　宋明時代儒學思想の硏究(千葉縣，1963)。

**四、西文著作**

除拙作　To Acquire Wisdom: the Way of Wang Yang-ming(紐約，哥倫比亞大學出版社，1976)外，筆者參考論文，包括陳榮捷先生歷年著作，筆者本人年前參加哥大「明代名人傳」(L. C. Goodrich 與房兆楹編)工作時所閱所撰，也是這次參攷材料)。

(按)明代名人傳，即 Dictionary of Ming Biographies。(紐約，哥倫比亞大學出版社，1976年印)，共兩卷。

# 智

梵文爲"jñāna"，指對各種事物，特別是抽象理法的了解與運用能力。這種能力由主體中之慧(prajñā)心所發出，所以嚴格言，智由慧攝(→慧)；但在一般情形下，智與慧相通。

由於智的意義主要在向外用，不同之用有不同的方向，不同的對象亦有不同的所得，所以佛典中智的分類極多。先從其存在的性質看，與無明、煩惱相纏，稱有漏智，離無明煩惱，稱無漏智。無漏智也就是體證眞理之智，在原始佛教、部派佛教時代，眞理即是四諦法(→四諦)，所以見眞一亦名見道一的意思，就是能夠如實觀四諦法(此即稱爲如實智→如實觀)，所以智亦有四種(四諦智)。再從修行歷程上看，觀四諦須在欲界、色界、無色界持續而觀，在欲界觀者名法智，此後二界觀者名類智(類似法智，故名)，合稱八智。不過，有關法智與類智的關係，亦可以從見道上說，即見道時，重觀此八智中之七智(道類智屬修道位，不在內→見道)。直到無學位(→阿羅漢)，煩惱全斷，八智完全成就，即改稱爲盡智及無生智。盡智者，即修行者已斷煩惱、盡知四諦道理之智。無生智者，即在盡智之後，知在此之上更無可知之苦、可斷之集、可證之滅、可修之道之智。換言之，無生智也就是已出離三界，不再受生之智，是原始佛教時代修行者的最高智慧。

以上這幾種智，都和理法的把握有關。《俱舍論》將之歸爲八種：法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智，此外更增世俗智(凡夫之智)、他心智(知他人心理活動之智)兩種，合成十智。其他部派又各有不同的分類，以至增至四十四智、七

十七智之多(見《大毘婆娑論》卷一一〇，又《成實論》卷一六)。

大乘佛教興起，智的內容更爲豐富，除了從其作用的方向上分類外，更有從其自身的運用能力與主宰能力上分類。如《般若經》的般若智(→般若)，《法華經》的方便智(因應衆生之根機而方便說法之智，亦名權智，與觀照眞如之實智相對)。此外，《般若經》及《大智度論》又有一切智(觀法性之智，即觀空)、道種智(觀實踐、方法、事物存在之智，即觀有；亦是化度衆生之智)、與一切種智(前二者的辯證綜合)；唯識宗則有根本智(觀空之無分別智)、後得智(重起分別以說法之智)，以至轉依所成之四智：大圓鏡智、平等性智、妙觀察識、成所作智(→轉依)等。此外，密宗一方面以金剛智說大圓鏡智，認爲此智之猛利一如金剛，能碎一切煩惱；一方面又說有法界體性智(大日如來之智慧即法界體性，故名)，此智與大圓鏡智等四智合稱五智，以分別配大日、阿閦、寶生、彌陀、不空成就等五佛。 (霍韜晦)

**參考文獻：**(1)《俱舍論》(卷 26 )
(2)《大毘婆娑論》(卷105—110)
(3)《大智度論》(卷27，70)
(4)《成唯識論》(卷10)
(5)唐君毅：《中國哲學原論・原道篇》卷三，第二章，學生書局，臺北，1974。
(6)佐佐木現順：《阿毘達磨思想研究》(第二篇)，清水弘文堂，東京，1958。

# 菩薩

「菩提薩埵」的略稱，原文蓋從梵語"bodhī-sattva" 的俗語形

"bodhi-satta" 音譯。在這個複合詞中，"bodhi"(菩提)表「覺」或「智慧」，"sattva" 原來是「存在者」的意思，引申爲「人」或「衆生」，因此整個複合詞的涵義，就是指那種追求圓滿智慧以體證眞理的修行者(參看窺基《法華玄贊》卷二)；簡單來說，也就是求道的人。舊譯「覺有情」，即涵示了這種意義。

從歷史上看，「菩薩」這個名稱最先爲釋迦牟尼在成道前所專用，也是早期佛弟子由原始佛教到部派佛教對成道前的釋迦牟尼的稱呼。釋迦爲了成佛，作了種種努力，亦受了無數的考驗，這些努力和考驗都是在對向成佛的道路上發生的，因此應有一概念來點出它的意義；同時依據佛弟子的想法，這種遭遇即顯示出釋迦的生命與一般人不同。所以「菩薩」的稱呼，是釋迦求道生涯的總括，也是釋迦求道實踐的表現，非他人所能有。在這種想法之下，釋迦的求道生涯日漸豐富，故事愈演愈長，結果形成了特有的佛傳文學(jātaka，《本生譚》)。說佛陀前生曾爲鹿王、猴王、象王、兎王、轉輪聖王等等，其中有許多都是從印度古代神話取材的，成爲今日研究印度古代社會的重要材料。

在這些故事之中，最重要的一節，是燃燈佛(Dīpaṅkara)授記的傳說。這追溯到四阿僧祇劫前，釋迦尙爲一婆羅門青年，名叫善慧(Sumati)，以七莖之花供養燃燈佛，於是獲得授記(預作標記)：將來必可作佛。釋迦的菩薩活動就是這樣開始的。今天看來，授記的故事雖然是神話，但卻暗示了祇有立下決心求取正覺的人纔能成佛，纔能得到佛的授記。所以大乘佛教審決衆生是否菩薩，即以「發心」(發求取阿振多羅三藐三菩提之心)爲界。

燃燈授記的故事所獲得的另一個啓發，就是佛的多數性：佛並非釋迦一人。由佛的多數性即可以推知菩薩的多數性；菩薩亦

非釋迦一人。這樣任何人都可以重演燃燈佛與釋迦佛的道路，而當來作佛。大乘佛敎的菩薩觀念就是這樣產生的：一方面，是從釋迦本生故事的神話世界進至另一規模更宏大的神話世界，由七佛進至二十四佛，再進至有無量佛的存在，而圍繞諸佛的菩薩如文殊、普賢、觀世音、大勢至、彌勒等亦紛紛登場，並且有其神通故事，而爲信徒所敬拜。另一方面，則從神話世界下降至現實人生，認爲凡依大乘佛敎敎義，決心實踐成佛道路的人就是菩薩，於是歷史上的人物，如龍樹(Nāgārjuna)、提婆(Āryadeva)、無着(Asaṅga)、世親(Vasubandhu)等都是菩薩。再進一步，更普及至一切衆生，認爲一切衆生最後皆得成佛，而佛的本懷也是如此(→一乘)，所以一切衆生都是走在成佛道路上的人，一切衆生終極地說都是菩薩。這樣就和種性和佛性的觀念相通(→種姓，佛性)。相通的結果，對「菩薩」語義的了解亦有了不同：菩薩成爲一有覺性的存在，或在本質上就是覺性，以覺爲性；衆生即是一潛在的佛。另外，從菩薩的救度活動上看，他一方面自利，求取菩提(bodhi)，一方面利他，敎化衆生(Sattva)；中國傳統所謂「上求下化」，「自利利他」成爲菩薩活動的標誌。後期經典，更强調菩薩利他的一面，菩薩形象完全落在與衆生的關係上說。除自己常行六度，四攝之外(→波羅蜜多，四攝)，更設有種種的方便法門，以對機成敎，終無厭倦。這種精神，傳至中國；更形成圓敎。天臺宗所謂：「張大敎網，亘法界海，漉人天魚，置涅槃岸」(智顗，公元538—597年，《法華文句》卷一。華嚴亦有相類似的講法，見法藏，公元643—712年，《華嚴一乘敎義分齊章》)，這就把菩薩的積極救世的精神表露無漏，印度大乘佛敎的產生原來也是出於這種精神的推動。（霍韜晦）

**參考文獻：**(1)印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，第三章，正聞出版社，臺北1981。
(2)木村泰賢：《小乘佛教思想論》，1937；中譯本：演培《諦觀全集》卷二。
(3)干潟龍祥：《本生經類の思想史的研究》第三、五章，東洋文庫，東京，1954。
(4)平川彰：《初期大乘佛教の研究》，春秋社，東京，1968。
(5)Har Dayal: "The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature", London, 1932; Reprint: Matilal Banarsidass, Delhi, 1976。

# 菩薩階位

菩薩由初發心以至成佛(→菩薩)，須經長遠之修行歷程，以次第升進其生命境界，並滅種種障，遂有種種的階位可說。這些階位，隨着經典性格及出現時代之不同，詳略亦異。一般說法，是以《菩薩瓔珞本業經》的六種性五十二位說爲整齊而有代表性如下：

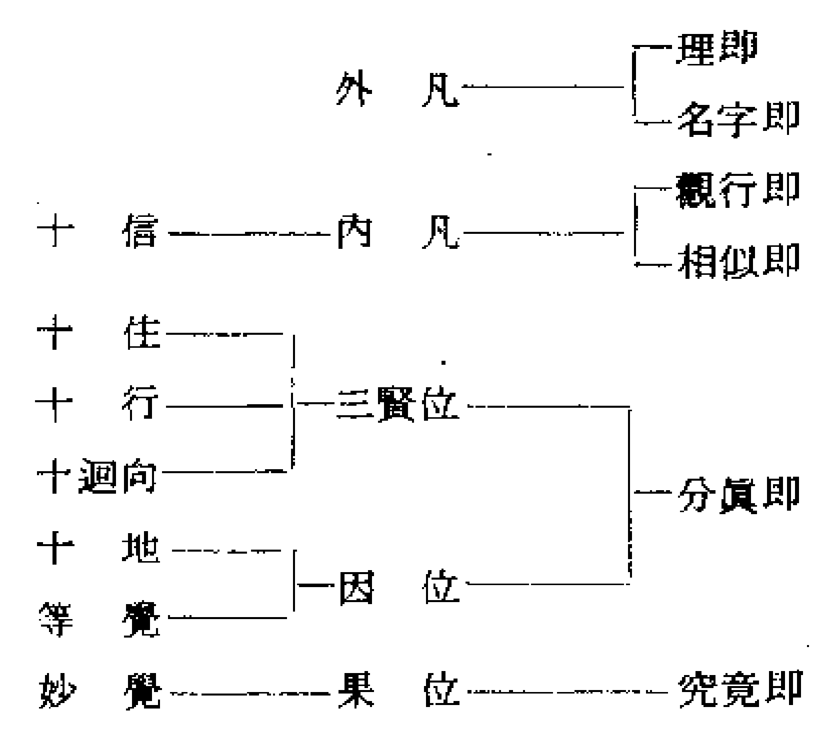
十信：信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、迴向心、護心、捨心、願心

十住：發心住、治地心住、修行心住、生貴心住、方便心住、正心住、不退心住、童眞心　｝習種性

五十二位

- ……住、法王子心住、灌頂心住
- 十行：歡喜心行、饒益心行、無瞋恨心行、無盡心行、離癡亂心行、善現心行、無著心行、尊重心行、善法心行、眞實心行 —— 性種性
- 十迴向：救護一切衆生離相迴向心、不壞迴向心、等一切佛迴向心、至一切處迴向心、無盡功德迴向心、隨順平等善根迴向心、隨順等觀一切衆生迴向心、如相迴向心、無縛解脫迴向心、法界無量迴向心 —— 道種性
- 十地：四無量心（歡喜地）、十善心（離垢地）、明光心（發光地）、焰慧心（焰慧地）、大勝心（難勝地）、現前心（現前地）、無生心（遠行地）、不思議心（不動地）、慧光心（善慧地）、受位心（法雲地）（按：本段括弧內譯名依《華嚴經》） —— 聖種性
- 等覺—入法界心 —— 等覺性
- 妙覺—寂滅心 —— 妙覺性

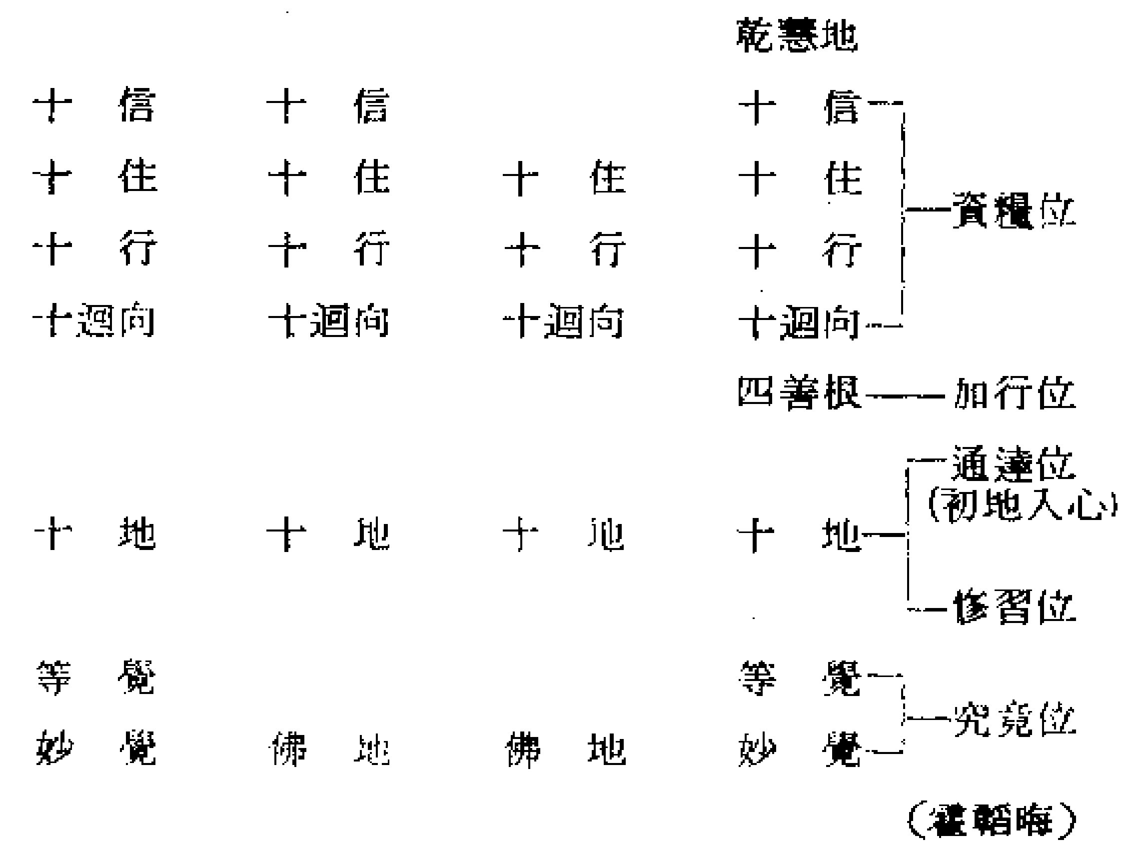
以上這五十二位，可以看出，完全是從心上升進，因此亦名五十二心。天臺宗認爲，此五十二位，亦可以用來表示主體對客觀存在體證的差距，另立「六即」配列如下：




此中「即」的意義，是顯示主客不二，存在之絕對籠罩性（知禮《十不二門指要鈔》，所謂「直須當體全是，方名爲「即」）。但在實踐上，學者最先完全不知，這就是「理即」（理上如此），進爲知識上的對象（名字即），然後以止觀踐證語言（觀行即），漸漸明朗，彷彿得之（相似即），但仍未親證。及信心堅定，永不退轉，眞實存在逐步展現（分眞即，亦名分證即），最後全部顯露，吞沒主體而爲絕對的一（究竟即）。

若依《大乘起信論》，則所顯露的並非客觀存在，而是主體的超越本質——本覺，所以另說有四位：不覺（相當於前三即）、相似覺、隨分覺、究竟覺。這是思想的前提不同而引致其實踐論內容改動的例子。至於其他經典宗派，則大體上是據《瓔珞經》之五十二位增減。如《仁王般若經》略去「等覺」而說五十一位，《首楞

嚴經》則先說「乾慧地」，復於十迴向之後加入煖、頂、忍、世第一法等四種禪觀境界(四善根)而爲五十七位。此外，華嚴始教說五十一位，華嚴終教則略去十信位而主四十一位。《成唯識論》則以地前四十心攝屬資糧位(據《述記》說)，四善根攝屬加行位，十地之初爲通達位，復由初地住心至十地出心爲修習位；此修習位之末段，爲金剛喻定，能頓斷一切俱生我執、俱生法執(→煩惱)，即至究竟位而成佛。此中諸經教之開合情形，可如下表：



| 瓔珞經(五十二位) | 仁王經(五十一位) | 華嚴經(四十一位) | 首楞嚴經(五十七位) | 成唯識論(五位) |
|---|---|---|---|---|
| | | | 乾慧地 | |
| 十信 | 十信 | | 十信 | 資糧位 |
| 十住 | 十住 | 十住 | 十住 | |
| 十行 | 十行 | 十行 | 十行 | |
| 十迴向 | 十迴向 | 十迴向 | 十迴向 | |
| | | | 四善根 | 加行位 |
| 十地 | 十地 | 十地 | 十地 | 通達位(初地入心)；修習位 |
| 等覺 | | | 等覺 | 究竟位 |
| 妙覺 | 佛地 | 佛地 | 妙覺 | |

(霍韜晦)

**參考文獻**：⑴《菩薩瓔珞本業經》(卷上、下)。
⑵《首楞嚴經》(卷八)。
⑶智顗：《法華玄義》(卷五)；《四教義》(卷九)。

(4)湛然：《止觀輔行傳弘決》(卷一)。
(5)法藏：《華嚴一乘教義分齊章》(卷二)。
(6)《成唯識論》(卷九)。

## 揚雄

揚雄(前53—後18)，字子雲，蜀郡成都人。雄少好學，博覽群書，不爲章句，訓詁通而已。爲人簡易佚蕩，口吃不能劇談，好沉思，不追求功名利祿，家產不過十金，貧無儋石之儲，他仍能安然自在。曾從好《老子》書而又能「修身自保」的嚴遵(君平)學，故雄亦深受《老子》一書之影響。年四十餘(據徐復觀考證謂當係四十歲之前)到京師長安，待詔承明之庭。後隨從成帝遊甘泉，還奏《甘泉賦》以諷，後見成帝奢侈無度，不思振作，又作《河東賦》、《校獵賦》(又稱《羽獵賦》)、《長揚賦》以諷；除爲郎，給事黃門，與王莽、劉歆同事。哀帝初，與董賢同官。後莽、賢都當過三公，而揚雄經成、哀、平三帝而官不升遷。至王莽以符命得天下，談說之士用符命稱功德而獲封爵者很多，而雄仍不得封侯，由於久爲耆老，轉爲大夫，他能恬淡勢利、好古而樂道，實欲求文章成名於後世。王莽時，劉歆、甄豐皆爲上公，後莽禁符命，而豐子尋，歆子棻復獻之。莽誅甄豐父子，放逐棻，牽連甚衆，詔下可先斬後奏。時揚雄校書天祿閣上，治獄使者來，欲捕雄，雄恐不能免，乃自閣上自投於地，幾死。此乃因劉棻曾經從揚雄學作奇字之故，後莽有詔不追問此事。揚雄的學術活動可分爲三期：早期偏注心力於辭賦。敬仰司馬相如之賦，每作賦，就模仿相如；又怪屈原文過相如，而不容於世，投江而死，每讀《離騷》，未嘗不流涕；於是摭取《離騷》之文而反之，作《反離騷》，投於

江以弔屈原。又依傍《離騷》重作一篇，名曰《廣騷》，又依傍《惜誦》以下至《懷沙》一卷，名曰《畔牢愁》。自武帝好文詞，獻賦之風大盛，揚雄恐亦受此風所影響，然而後來卻說這是「童子雕蟲篆刻，……壯夫不爲也」(《法言·吾子篇》)。揚雄以爲賦，本來是用以諷諫的。武帝好神仙，相如上《大人賦》，欲以諷諫，帝反縹縹有陵雲之志，用賦諷諫，反而產生反效果；又作賦頗似淳于髡、優孟之徒，不是賢人君子之正道。於是他就不再作賦了。第二期是草《太玄》。他「以爲經莫大於《易》，故作《太玄》」。《太玄》的體裁、結構全仿《易經》，而以「玄」比作老子之「道」，再配上陰陽曆數及儒家的倫理學，而構成他的形上哲學。《太玄》一書體繁而不精密，然頗受司馬光、王安石的推崇。第三期是作《法言》。他以爲「傳莫大於《論語》，作《法言》」。《法言》一書主要的是承繼儒家思想，他眼見諸子各逞其說，甚至詆訾聖人，詭辭惑世，終破大道，於是他以闡揚儒學爲己任，他尊周公、孔子爲聖人，一切言論、道理都要「折諸聖」，意即以聖人之道爲標準。他很敬佩孟子的闢揚孔子學說，他說：「古者，楊、墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。後之塞路者，有矣。竊自比於孟子」。(《法言·吾子篇》)他以孟子自比，實有志於廓清當時陰陽、五行、符瑞、災異、讖緯等等迷信思想。比之於董仲舒這位「儒者宗」、「群儒首」的大儒，揚雄應是兩漢諸子中最醇之儒了。他遵循孔孟所主張的個人的道德自覺修爲，他也注重後天的學習與經驗，這就把人帶回自覺的自主性，而不再是依從陰陽五行家「天垂象」以宰制人生的思想，亦即否定了「人格天」的思想，這正是儒家人本主義的主張。所以揚雄對於儒學的闡發，居功甚偉。 (梁榮茂)

**參考文獻：**(1)班固：《漢書・揚雄傳》，臺北藝文印書館。

(2)李軌：《法言注》，1968，臺北中華書局。

(3)司馬光：《集注太玄經》，1968，臺北中華書局。

(4)葉子奇：《太玄本旨》，1972，臺灣商務印書館景印《四庫全書珍本》。

(5)汪榮寶：《法言義疏》，1968，臺北藝文印書館。

(6)徐復觀：《揚雄論究》，見《兩漢思想史》卷二，1976，臺灣學生書局。

(7)李鍌：《揚雄的儒家思想》，見《孔孟學報》第三十一期，1976，臺北孔孟月刊社。

# 十三畫

## 義

孔子(前551—479)說義，大抵包含三種涵義，第一，義是修己治人的準則，如:「主忠信，徙義，崇德也」。(《論語・顏淵篇》)又如:「君子義以爲上」。(《陽貨篇》)又如:「上好義，則民莫敢不服」。(《子路篇》)

第二，義是有德者行事的本質或依據，如:「君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之」。(《衛靈公篇》)禮是實踐義的，謙遜和誠信的美德，一個由義所從出，一個也是成全義的一種表現。由此可以推知，義雖是修己治人的準則，但不是具體行爲的規範。義是所有表現於具體行爲的德性之依據，「行義以達其道」(《季氏篇》)，遵循這個本質去行，才能順暢地實行道。

第三、義是隨應時變的準據，如:「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」。(《里仁篇》)天下的事，沒有一定可，也沒有一定不可，全要以義爲準據。也就是說，凡事合於義的便可，背於義的便不可。「與比」陳大齊認爲應當即是「可與立未可與權」的「與權」。當孔子說「可與立未可與權」時，只說人在特殊情境中，要對言行的可否做一合理取捨很難，當說「義之與比」時，則已說明了義是人在一切情況中對行爲做抉擇時，應守的準據。孔子多次談到義，但始終對義本身的意義沒有做一交代，後來

《中庸》所說的「義者，宜也」，這個解釋頗能說明義的特性。宜即「時措之宜」的「宜」，反過來說，凡是「時措之宜」的，也都可以叫做義。義就像道德套子，本身是空的，宜於此也可以宜於彼，完全要看實際的情況來取捨定奪。也就是說，在任何情況下遭遇到任何事，凡是處理得當的，都可以叫做義。義並不是合理行爲的保證，也不是具體行爲的指導，它只是提醒人在倫理行爲中，無論遇到任何困難，都要愼重考慮應該還是不應該去做。

孔子說義，義是一單獨的概念，孟子(前372—290？)則常仁義並言，並言使仁義都有所限制，仁義不再是籠罩性的觀念，而較有明確的意義。如：「仁，人之安宅；義，人之正路」。(《孟子·離婁上》)又如：「親親，仁也；敬長，義也」。(《盡心上》)以義爲人的正路，這個義字，已有具體行爲的指導作用。而以敬長爲義，則義又成爲具體行爲的規範；「羞惡之心，義也」，羞惡之心是自我抑制的心理表現，同樣有着規範的作用。

孟子就義發展出三個重要的命題：第一是義利之辨。孔子雖說過「君子喻於義，小人喻於利」。(《論語·里仁篇》)，但就他「見利思義」這類言論看，並不一定就輕視利。祇是要人在見利時，應想一想這個利是否合於義。後世儒者把義利之辨，肯定地作爲一種重義輕利的主張，實肇始於孟子。孟子見梁惠王，梁惠王問：「叟，不遠千里而來，亦將有以利吾國乎」？孟子答：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。……苟爲後義而先利，不奪不饜」。(《孟子·梁惠王上》)如把這段對話孤立起來看，孟子誠然是主張重義輕利的。不過據對孟子義利學說做過深入研究的陳大齊說：「孟子教人懷義去利，殆即教人緣義以求利，不要緣利以求利」。若然，則與孔子「見利思義」之言亦不相違。孟子痛切地屢次闡明

義利之辨，由孟子與墨徒宋牼的對答(見《告子下》)，至少有一部分的原因，是針對墨家而發，墨子（前468—367？）曾主張「兼相愛，交相利」，宋牼遂企圖以利止秦楚之戰。就儒家以仁義爲出發的觀點而言，不論利是什麼意義，都是難以接受的。

第二是義內說。孔子說「君子義以爲質」，已將義繫屬於主體，孟子則明言義根於心，所謂「仁義禮智根於心」，使儒家的道德理論能系統化地開展。義既根於心，義不論是體與用，都是道德意義的，孟子以此與告子義外說辯論(見《告子上》)，並沒有察覺告子所說的義是指如實的了解，是屬於認識論的範圍，二人各義其義，根本不是針鋒相對的辯論。

第三是生與義的抉擇。《孟子》中發揮捨生取義的那一段言論(見《告子上》)，顯然是承續孔子「志士仁人，無求生以害仁，有殺生以成仁」而來。在孔子，只是一種道德極端性的要求，由於孟子就「所欲有甚於生者，所惡有甚於死者」加以發揮，使這種要求比較有道德上的說服力。道德離不開人生的抉擇，抉擇有大小、有難易，捨生取義是人生可能遭遇中最特殊的處境，也是人生最大的困境。陷入此困境的人，主觀的動機、條件，客觀的環境、情勢，都可能影響人是否能做正確的決定。孟子的話，針對如此處境，提供了最有價值的參考。 （韋政通）

**參考文獻：**
(1)陳大齊：《孔子學說中的義》，見《孔子學說論集》，1958，臺北，正中。

(2)陳大齊：《孟子義利學說的探討》，見《中國學術史論集》(一)，1956，臺北，中華文化出版事業社。

(3)陳大齊：《孟子的義內說與告子的義外說》

，見《名理論叢》，1957，臺北，正中。

(4)錢鍾書：《管錐編》第一册，《左傳正義》第63條「不信而可爲義」。

## 義利

義利之辨，爲理學家熱烈爭辨之一。源自《論語》「君子喻于義，小人喻于利」。(《里仁篇》)，而董仲舒(前176—104)「正其義不謀其利，明其道不計其功」(《漢書》，五六)之名言，爲理學家所樂道。以後義利分明，絕不兩立。邵雍(1011—1077)有《義利吟》，曰：「尙義必讓，君子道長。尙利必爭，小人道行」。又曰：「尙利則亂，尙義則治」。(《伊川擊壤集》)。程氏兄弟亦劃分淸楚。明道(程顥，1032—1085)之言曰：「大凡出義則入利，出利則入義。天下之事，惟義與利而已」(《遺書》，十一)。其弟伊川(程頤，1033—1107)亦曰：「孟子辨舜跖之分(《孟子・盡心篇》第七上，第二十五章)，只在義利之間。言間者，謂相去不甚遠，所爭毫末爾。義與利只是箇公與私也。纔出義，便以利言也。只那計較，便是爲有利害」(《遺書》，十七)。二程門徒楊時(龜山先生，1053—1135)繼之，謂「自非狙詐之徒，皆知義足以勝利，然不爲利疚而遷者幾希。……自孔子而後，爲天下國家，不以利言者，惟孟子一人守得定」。又曰：「荆公(王安石，1021—1086)云：『利者陰也，陰當隱伏。義者陽也，陽當宣著』。此說源流發于董仲舒。然此正王氏心術之蔽。觀其所爲，雖名爲義，其實爲利」(《楊龜山集》，十一，《京師所聞》)。

以上爲北宋理學家一般之見解，皆以義利不相容，二者乃公私爭讓治亂之分，然義終能勝利。朱子即承此傳統而言。其答君

子喻于義章之問曰：「見義理底，不見得利害。見利害底，不見得義理」(《語類》，二七)。或問義利之別。朱子答曰：「只是爲己爲人之分」(同上，十三)。答劉季章云：「天下只有一理。此是即彼非，此非即彼是，不容相立。故古之聖賢，心存目見，只有義理，都不見有利害可計較。日用之間，應事接物，直是判斷得直截分明」(《朱子文集》，五三)。答時子雲云：「但請逐日那三五分功夫，將古今聖賢之言，剖析義利處，反復熟讀。時時思省義理何自而來？利欲何以而有？二者于人孰親孰疏？孰輕孰重？必不得已孰取孰舍？孰緩孰急？自看時似無滋味，久之須自得合剖判處，則自然放得下矣」(《文集》，五四)。

以理欲分義利，亦理學家之一般意見。然朱子與之較爲哲學之解釋，謂「仁義根于人心之固有，利心生于物我之相形」(《語類》，十三)。蓋謂義乃人心之自然，利則因我之物欲而生。故張栻(南軒，1133—1180)《孟子講義序》曰：「學者潛心孔孟，必得其門而入。愚以爲莫先于義利之辨。蓋聖學無所爲而然也。……凡謂有所爲而然者，皆人欲之私，而非天理之所存。此義利之分也」(《南軒先生文集》，十四)。象山與朱子所見每每相左，然義利之見，則味投意合。淳熙八年(1181)象山訪朱子于南康。朱子請象山登白鹿洞書院講席，象山講君子喻于義章，說得痛快，聽者流涕。朱子請書講義，尋以講義刻于石。講義載《象山全集》卷二十三。略云：「人之所喻，由其所習，所習由其所志。志乎義，則所習者必在于義。所習在義，斯喻于義矣。……故學者之志，不可不辨也。……專志乎義，而日勉焉。博學、審問、謹思、明辯，而篤行之。由是而進于場屋，……由是而仕，……得不謂之君子乎」？

朱子與陳亮(1143—1194)嘗有沉痛之書札辯論。陳氏主義利

双行，王霸並用。三代與漢唐並非義利之別，只是做盡做不盡耳。朱子則以天理人欲，不必求之于古今王霸之迹，但反之于吾心義利邪正之間便見。陳亮之辨，乃欲追點功利之鐵，以成道義之金而已。

陳淳(1159—1223)著《性理字義》，別爲義利一項，凡十一條，可謂總括宋儒義利之意。其言曰：「義與利相對而實相反。纔出乎義便入乎利，其間相去甚微，學者當精察之。自文義言，義者天理之所宜，利者人情之所欲。欲是所欲得者，就其中推廣之，纔是天理所宜底，即不是人情所欲。纔是人情所欲底，即不合于天理之所宜。天理所宜者，即是當然而然，無所爲而然也。人情所欲者，只是不當然而然，有所爲而然也。天理所宜是公，人情所欲是私」(《北溪字義》下)。明儒如薛暄(1389—1464)等，實不出于此。薛氏曰：「嘗謂義利二者不能並立。古之君子能建大功，立大業，垂大名于萬世者，未嘗不重義而輕利也」(《薛文清先生全集》，四八，《書諸葛武侯出師表後》)。

義利不容，其實只是理學家義利思想之一面。另一方面，義亦可以爲利。程頤註乾卦云：「利物足以和義」(《伊川易傳》一)。又曰：「陰爲小人，利爲不善，不可一概論。夫陰助陽以成物者，君子也，其害陽者小人也。夫利和義者，善也，其害義者不善也。……凡順理無害處便是利。君子未嘗不欲利。然孟子言何必曰利者，蓋只以利爲心則有害」(《遺書》，十九)。朱子所見亦同。謂「義利猶頭尾然。義者宜也，君子見得這事合當如此，却那事合當如彼。但裁處其宜而爲之，則何不利之有？君子只理會義，下一截利處，更不理會。小人只理會下一截利」(《語類》，二七)。其答劉季章云：「孟子說未有仁而遺其親，未有義而後其君，

便是仁義未嘗不利」(《文集》，五三)。是則義利之分，不在效果而在用心，此朱子與陳亮爭辨之焦點也。

明儒李贄(1527—1602)評董仲舒與張栻曰：「繼此而董仲舒有正義明道之訓焉。張敬夫(栻)有聖學無所爲而爲之論焉。夫欲正義，是利之也。若不謀利，不正可也。吾道苟明，則吾之功畢矣，若不計功，道又何時而可明也？今日聖學無所爲。既無所爲矣，又何以爲聖爲乎」(《藏書》，三二，《德業儒臣後論》)。李氏仍責重效果而忽略用心，不免隔靴搔癢。顏元(1635—1704)改董子之言爲「正其誼以謀其利，明其道而計其功」(《四書正誤》一)，謂矯其偏，而不知其自偏，蓋亦忽略用心之一面也。　(陳榮捷)

**參考文獻**：(1)參看「天理人慾」與「朱陳之辯」兩條。

(2)韋政通：《中國哲學辭典》，「義利之辨」條

# 義理・考據・詞章

清代中葉，由於考證學的大盛，儒學內部發生了義理、考據、詞章的新分類。最先正式提出這一三分法的是戴震，同時姚鼐(1732—1815)與章學誠也各有不同的發揮。自此以後，這一分類便流傳在中國學術界，直到今天還沒有完全消失。

分學爲三種本已由程頤發其端。他說：

> 古之學者一，今之學者三，異端不與焉。一曰文章之學，二曰訓詁之學，三曰儒者之學。欲趨道，舍儒者之學不可。(《二程語錄》卷十一)

但他視文章、訓詁兩者與異端無異，即同有害於儒學之「道」：

> 今之學者有三弊：一溺於文章，二牽於訓詁，三惑於異

端。茍無此三者，則將何歸？必趨於道矣。（同上）

程氏的意見大體爲後世理學家所沿襲。所以王陽明在《拔本塞源論》中對「訓詁之學」、「記誦之學」、「詞章之學」同加鄙薄。（《陽明全書》卷二）

但是清代學者重提此一分類時，他們對考據（或訓詁）與詞章的態度已從否定而變爲肯定。「訓詁明而後義理」是清代中期儒學主流派所共同接受的前提，固不待論。詞章則由於周敦頤（1017—1073）有「文所以載道」之語（《通書・文辭章》）也已逐漸在儒學傳統中取得合法的地位。大體上說，清儒關於義理、考據、詞章的爭論主要集中在三者之間的相互關係上面，尤以義理與考據之間的關係最是問題的關鍵所在。茲略依諸家持論先後分疏如下，以展示此一問題在學術思想史上的意義。

戴震三分法之最早見諸文字者爲乾隆乙亥（1755）《與方希原書》。其言曰：

> 古今學問之途，其大致有三：或事於理義；或事於制數；或事於文章。事於文章者，等而末者也。……足下好道而肆力古文，必將求其本。求其本，更有所謂大本。大本旣得矣，然後曰：『是道也，非藝也』。……聖人之道在六經，漢儒得其制數，失其義理；宋儒得其義理，失其制數。譬有人焉，履泰山之巔，可以言山；有人焉，跨北海之涯，可以言水。二人者不相謀，天地間之鉅觀，目不全收，其可哉？（《戴震文集》卷九）

這是戴氏早期的見解，以義理、考據、詞章同爲求至於道的途轍。但三者之間有高下之別，即義理第一，考據其次，詞章居末。此文又蘊涵一重要觀點，即此三途最後必求其滙通，然後始能至

於道，即所謂「大本」。在《與方希原書》稍前數年，他尚有《答鄭丈用牧書》。云：

今之博雅能文章、善考覈者，皆未志乎聞道。(同上)

這句話不但足以說明戴氏確置義理於考據與詞章之上，而且暗示專門從事於考據或詞章則並不能至於道。這種觀點是和《與方希原書》完全符合的。

但戴氏自1754年到北京以後，由於深受當時漢學考證家的影響，逐漸改變了早年的看法。他中年的見解可以1765年所撰《題惠定宇先生授經圖》爲代表。他說：

言者輒曰：『有漢儒之經學，有宋儒之經學，一主於故訓，一主於理義』。此誠震之大不能也者。夫所謂理義，苟可以舍經而空憑胸臆，將人人鑿空而得之，奚有於經學之云乎哉？惟空憑胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經；求之古經而遺文垂絕、今古縣隔也，然後求之故訓。故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也。(同上卷十一)

戴氏此時把考據突出到首要的地位，而義理則幾乎不復能獨立存在了。在同一時期內，他又說：

天下有義理之源，有考覈之源，有文章之源，吾三者皆庶得其源。(段玉裁《戴東原先生年譜》卷末所引)

這句話說得比較心平氣和，不似《題授經圖》中所言之激烈，然而義理、考據、詞章三者成爲平列的關係，仍與早年之說大不相侔。當時北京考證風氣對他的影響在這裏表現得很清楚。章學誠說

近人所謂學問，則以爾雅名物、六書訓故，謂足以盡經世之大業，雖以周、程義理，韓、歐文辭，不難一吷置之。其稍通方者，則分考訂、義理、文辭爲三家，而謂各有其所長，不知此皆道中之一事耳。(《文史通義》外篇三《與陳鑑亭論學》)

章氏在這裏分別指出了兩種不同的流行觀點。第一種突出考據而輕視義理與詞章，乃戴氏與一般考證學家所共持的極端之說。第二種平列三者，則是戴氏平時所獨持的溫和觀點。

戴氏中年時期雖與一般考證學家沆瀣一氣，但是他的眞正學術興趣却在義理方面，考證不過是通向義理的手段而已。早年時期他尚無自得的義理，因此他以義理屬之宋儒，訓詁屬之漢儒。中年受考證風氣的激盪，他一變而尊漢代考據而輕宋人義理。及至晚年，他撰成《原善》、《緒言》、《孟子字義疏證》諸篇，自以爲已得孔、孟義理之眞，於是又一變而回到早年的立場，即仍以義理爲最尊，而置考據、詞章於從屬的地位。所以他晚年又對段玉裁說：

義理卽考覈、文章二者之源也，義理又何源哉？吾前言過矣。(《戴東原先生年譜》卷末所引)

這是他對中年所持的考證觀點坦白地自承錯誤。他在死前不久曾有《與某書》，其中有云：

治經先考字義，次通文理，志存聞道，必空所依傍。漢儒故訓有師承，亦有時傅會；晉人傅會鑿空益多；宋人則恃胸臆爲斷，故其襲取者多謬，而不謬者在其所棄。我輩讀書，原非與後儒競立說，宜平心體會經文，有一字非其的解，則所言之意必差，而道從此失。(原在《戴震文集》卷九，現

收入《孟子字義疏證》)

這時他不但批評宋儒義理，也公然不滿漢、晉故訓了。他最尊義理，但不再依傍宋儒鑿空所得之義理；他仍然重視考據，但不再依傍漢、晉傅會之故訓。所以「空所依傍」與「平心體會經文」是他治學的最後歸宿。段玉裁說：

> 始玉裁聞先生之緒論矣，其言曰：『有義理之學，有文章之學，有考覈之學；義理者、文章、考覈之源也。熟乎義理，而後能考覈、能文章』。……後之儒者畫分義理、考覈、文章爲三，區別不相通，其所爲細已甚焉。……先生之治經，凡故訓、音聲、算數、天文、地理、制度、名物、人事之善惡是非，以及陰陽氣化、道德性命，莫不究乎其實。蓋由考覈以通乎性與天道。既通乎性與天道矣，而考覈益精，文章益盛，用則施政利民，舍則垂世立教而無弊。淺者乃求先生於一名一物一字一句之間，惑矣！先生之言曰：『六書九數等事如轎夫然，所以舁轎中人也。以六書九數等事盡我，是猶誤認轎夫爲轎中人也』。又嘗與玉裁書曰：『僕生平著述之大，以《孟子字義疏證》爲第一，所以正人心也』。噫！是可以知先生矣。(經韻樓刊本《戴東原集》序)

這是戴氏關於義理、考據、詞章三者分界的「晚年定論」。

章學誠的學問三分說受戴震影響甚大，但由於學術路向有別，故兩人的見解在大同之中仍有小異。章氏在1766年初晤戴震之後，曾有《與族孫汝楠書》曰：

> 學問之途，有流有別。尚考證者薄詞章；索義理者略徵實。隨其性近而多標獨得，則服、鄭訓詁，韓、歐文章，程、朱語錄，固已角犄鼎峙，而不能相下。必欲各分門戶，交

> 相譏議，則義理入於虛無，考證徒為糟粕，文章祇為玩物。……惟自通人論之則不然。考證即實此義理，而文章乃所以達之之具。(《章氏遺書》卷二十二《文集》七)

此書中「通人」當包括戴震和他本人在內。章氏以義理為主，考證與文章為輔，大體上近於戴氏晚年的持論。不過「考證即實此義理，而文章乃所以達之之具」則似為章氏個人對這個問題的進一步發揮。章氏對於三者之間的關係曾不斷進行思考。他後來撰《原道》三篇即是為義理、考證、詞章三家劃分畛域而設。(見《與陳鑑亭論學》)《原道》下篇云：

> 義理不可空言也，博學以實之，文章以達之，三者合於一，庶幾哉周、孔之道雖遠，不啻累譯而通矣！(《文史通義》內篇二)

《原道》成於1789年，足見章氏終身守此說不變。但他追溯此三種治學途徑的起源則歸結到人的性情。他說：

> 由風尚之所成言之，則曰考訂、詞章、義理；由吾人之所具言之，則才、學、識也；由童蒙之初啓言之，則記性、作性、悟性也。考訂主於學，辭章主於才，義理主於識。人當自辨其所長矣。記性積而成學，作性擴而成才，悟性達而為識，雖童蒙可與入德，又知斯道之不遠人矣。……夫考訂、辭章、義理，雖曰三門，而大要有二，學與文也。(《文史通義》外篇三《答沈楓墀論學》)

此種本於性情的分析是章學誠的特長，戴震則未嘗道及。但此處最值得注意的是他最後竟又將三門約為「學」與「文」兩途。這一點直接牽涉到義理與考據之間究屬何種關係的問題。章氏屢言不能「空言義理」，必「博學以實之」，則義理並無真正的獨立領域，而

必須與考據合成一體。他之所以仍存義理與考據兩目者，實與他分「由博返約」與「由約至博」兩種治學方式有關。前者是戴震的途轍，即所謂「沈潛者循度數而徐達」；後者便是他本人的取徑，即所謂「高明者由大略而切求」也。(參看《博與約》條)不僅此也，這種說法還涵有一層深意，即欲將考據一門從戴震的經學中解放出來，使之同可用之於史學與文學的範圍之內。所以他在《史考摘要》中特立「考訂」一目，並說：

> 考訂之學，古無有也。……官師失守，百家繁興，述事而有真偽，詮理而有是非。學者生承其後，不得不有所辨別，以尊一是。而辨別又不可以空言勝也，則推此證彼，引事切理，而考訂出焉。(見《章氏遺書逸篇》)

這是說明史學不能沒有考據。他又在《與吳胥石簡》中說：

> 古人本學問而發爲文章，其志將以明道，安有所謂考據與古文之分哉！

並自注云：

> 天下但有學問家數，考據者、乃學問所有事，本無考據家。(《文史通義》外篇三)

這不但強調詞章也同樣要本於考據，並推廣考據爲一切學問所共有。可見章氏論義理、考據、詞章之間的關係驟視之雖似承襲戴震的規模，細繹之則又未嘗沒有自出手眼之處。但章氏此書駁「考據與古文之分」是專以袁枚(1716—1797)爲攻擊的對象的。這裏有必要略述袁氏的看法。袁氏從文學觀點出發，因此對義理、考據、詞章三者的關係具有不同的見解。他對義理問題大體抱存而不論的態度，故曰：「講學在宋儒可，在今不可；尊宋儒可，尊宋儒而薄漢、唐之儒則不可；不尊宋儒可，毀宋儒則不可」。

(《隨園文集》卷二十一《宋儒論》)但是以考據與詞章而言，則他斷然爭詞章而輕考據。他雖承認「德行」是「本」、「文章」是「末」的觀念，然而他大膽地宣稱：

六經者、六聖人之文章耳。(同上卷十八《答惠定宇書》)

這可以說是「六經皆文」論，與章學誠的「六經皆史」論同爲糾正當時經學考證的偏頗而發。他有時把「文章」稱之爲「著作」，嘗謂「著作」與考據的分別是：

一(著作)主創，一(考據)主因；一憑虛而靈，一核實而滯；一恥言蹈襲，一專事依傍；一類勞心，一類勞力。二者相較，著作勝矣。且先有著作而後有書，先有書而後有考據。以故著作者始於六經，盛於周、秦，而考據之學則後漢末而始興也。(同上卷二十九《散書後記》。參看《隨園詩話》卷六及《補遺》卷三)。

袁氏以文學創新爲其中心觀念，故一方面提升「文章」爲「著作」，使與六經相埒，另一方面則貶抑考據於無足輕重的位置。章學誠持史學觀點，故不僅不能廢考據，而且將考據範圍擴大，溶入「學問」之中。(他有時甚至以「學問」代替「考據」，使考據升級。見《文史通義》內篇二《原學》下)至於袁枚所最看重的「文章」，則章氏始終視之爲「隨時表其學問所見之具」，(見《文史通義》外篇三《與林秀才》)在三者之中最居末位。所以推本袁、章兩人的分歧，實從文、史觀點之異而來。惟章學誠雖攻擊袁枚不遺餘力，其議論與之相合或相通者則往往而有。此層已爲世所習知，故不具論。

姚鼐在1755年初識戴震於北京，服其經學考證，欲奉以爲師。戴氏謙辭不受，繳還姚氏自稱弟子之書。(見《戴震文集》卷九

《與姚孝廉姬傳書》)後來姚氏成爲桐城派古文巨子並不斷批評戴震及考證學派。但他早年曾與戴震往復論學，故他所持義理、考據、詞章三分之說無疑也是受戴氏的啓發而來。他說：

> 鼐嘗謂天下學問之事有義理、文章、考證三者之分，異趨而同爲不可廢。一途之中岐分而爲衆家，遂至於百十家同一家矣。人之才性偏勝，所取之逕域又有能有不能焉。凡執其所能爲而毗其所不爲者，皆陋也。必兼收之，乃足爲善。(《惜抱軒文集》六《復秦小峴書》)

姚氏以「才性偏勝」言義理、考據、詞章之分途，其說頗近章學誠，而不及章氏分解之細密。姚、章亦相過從，彼此之間當互有影響。但姚氏的專業在古文辭，因此他討論這三者之間的關係有時便從文學的觀點出發。他說：

> 余嘗論學問之事有三端焉：曰義理也，考證也，文章也。是三者苟善用之，則皆足以相濟；苟不善用之，則或至於相害。今夫博學強識而善言德行者，固文之貴也；寡聞而淺識者固又文之陋也。然而世有言義理之過者，其辭蕪雜俚近如語錄而不文；爲考證之過者至繁碎繳繞而語不可了。當以文之至美而反以爲病者何哉？其故由於自喜之太過而智昧於所當擇也。(《惜抱軒文集》四《述菴文鈔序》)

此序顯然是以文章爲主，義理與考證不但都是供文章家驅遣的材料，而且二者離開了文章也不足以自存。這是姚氏所持的文學觀點，與戴震和章學誠截然異趣，但與袁枚頗相近似。

姚鼐與戴、章兩人最不相同之處則表現在義理與考據的關係這一問題上，特別是關於義理的界說方面。戴震晚年自負已得孔、孟、六經中的義理之眞，故可以取代宋儒之說。他在1777年卒

前不久致友人書，曾有「惟義理可以養心」之語。(《皇朝經世文編》卷二《學術》二戴祖啓《答衍善問經學書》。關於戴祖啓與戴震交情之深厚，見錢大昕《潛研堂文集》卷四十六《國子監學正戴先生墓誌銘》)此即指其晚年「自得之義理」而言。(見焦循《雕菰集》卷七《申戴》)章學誠也承認戴氏「自得之義理」有超出程、朱以外者，故曰：「及戴著《論性》、《原善》諸篇，於天人理氣，實有發前人所未發者，時人則謂空說義理，可以無作，是固不知戴學者矣」。(《文史通義》內篇二，《書朱陸篇後》)姚鼐則不然。他生值考證學極盛之世，自然不敢說宋儒解經一字不誤，但他確認定程、朱已得孔、孟義理之大而精者。他說：

> 逮宋程、朱出，實於古人精深之旨所得為多，而其審求文辭往復之情亦更為曲當。……然今世學者乃思一切矯之，以專宗漢學為至，以攻駁程、朱為能……因為大為學術之害。夫漢人之為言非無有善於宋，而當從者也。然苟大小之不分、精粗之弗別，是則今之為學者之陋，且有勝於往者為時文之士守一先生之說而失於隘者矣。博聞強識以助宋君子之所遺，則可也；以將跨越宋君子，則不可也。(《惜抱軒文集》六《復蔣松如書》)

他又說：

> 博學強識固所貴焉，而要必以程、朱之學為歸宿之地。(《惜抱尺牘》五)

所以姚鼐不但以為考據必須為義理服務，而且他所謂「義理」基本上即是程、朱的義理。他斷然地說：

> 戴東原言考證豈不佳？而欲言義理以奪洛、閩之席，可謂愚妄不自量之甚矣。(同上六)

從姚鼐的觀點說，考據無論如何精到也祇能在技術層面上補充程、朱義理之不足，而不可企圖在原則上動搖其整體系統。關於這一點，當時其他在思想上比較守舊的學人也都具有同感。翁方綱(1733—1818)說：

> 近日休寧戴震一生畢力於名物象數之學，博且勤矣，實亦考訂之一端耳。乃其人不甘以考訂爲事，而欲談性道以立異於程，朱。(《復初齋文集》卷七《理說駁戴震作》)

這話簡直與姚鼐如出一口。但在「道問學」風氣的籠罩之下，翁氏在理論上也不得不推重考據的價值並引空談義理爲戒，故曰：

> 考訂者，對空談義理之學而言之也。(同上《考訂論》)

> 學者正宜細究考訂詁訓，然後能講義理也。宋儒恃其義理明白，遂輕忽《爾雅》、《說文》，不幾漸流於空談耶？(同上《與程魚門平錢、戴二君議論舊草》)

然而在實踐上他仍奉程、朱義理爲治學的最高準繩。所以他在《考訂論》(共九篇)中堅持考訂最後必須折衷於義理—程、朱的義理。後來姚鼐的弟子方東樹(1772—1851)著《漢學商兌》，全面地攻擊乾嘉考證學，即以此爲其主旨所在。他說：

> 若謂義理即在古經訓詁，不當歧而爲二；本訓詁以求古經，古經明而我心同然之義理以明。此確論也。然訓詁不得義理之真，致誤解古經，實多有之。若不以義理爲之主，則彼所謂訓詁者安可恃以無差謬也？……宋儒義理原未歧訓詁爲二而廢之。有時廢之者，乃政是求義理之真，而去其謬妄穿鑿、迂曲不可信者耳！(《漢學商兌》卷中之下)

姚、翁、方諸人以義理爲主，考據爲輔，表面上看來很近於戴震與章學誠的觀點。但深一層觀察，則他們所謂的義理祇以程、朱

所已發明者爲限，此外更不承認天地間尚有任何可與程、朱相異的義理。這就和戴震與章學誠的主張完全相反了。戴、章兩人都認爲考據(或「學問」)的最後目的是爲了重新發現古人義理—「道」—的眞面目，其基本心態不是保守的而是創闢的。故戴震強調「志存聞道，必空所依傍」；章學誠撰《原道》，也自許「其所發明，實從古未鑿之竇」。(《文史通義》外篇三《與陳鑒亭論學》)

戴震與章學誠關於義理的觀點不但爲保守的程、朱派所非難，而且更受到考證學家的普遍排斥。但是這兩個反對派立論的基本假定則完全不同。戴震卒後，洪榜(1745—1779)撰《戴先生行狀》，載戴氏《與彭進士允初書》。這是戴氏發揮他「自得之義理」的一篇重要論著。當時朱筠(1729—1781)便主張删去此書。他說：

《狀》中所載《答彭進士書》，可不必載。性與天道，不可得而聞，何圖更於程、朱之外復有論說乎？戴氏所可傳者不在此。(見江藩《漢學師承記》卷六《洪榜》)

近代學者往往誤會朱筠反對載此書的用意，以爲他和姚鼐、翁方綱一樣，不允許戴氏在義理方面與程、朱立異。其實朱氏並不是維護程、朱義理的無上權威，而是從極端的考據觀點出發，認爲一切義理都是「空談」，程、朱既已誤之於前，戴氏不必再蹈覆轍於後。洪榜在答朱筠書中曾推測，朱氏有三種可能反對的理由。其第二項云：

其一謂經生貴有家法，漢學自漢，宋學自宋。今既詳度數、精訓詁，乃可不復涉及性命之旨。這述所短，以揜所長。(同上)

洪氏此說實已opin中朱氏的隱情。因爲程、朱義理當時仍是清廷的

「正學」，朱氏自不便明言及此也。關於這一點，章學誠在無意之間提供了最堅强的直接證據。章氏在《答邵二雲書》中說：

> 時在朱(筠)先生門，得見一時通人，雖大擴生平聞見，而求能深識古人大體，進窺天地之純，惟戴可與幾此。而當時中朝薦紳負重望者，大興朱氏(筠)、嘉定錢氏(大昕)實爲一時巨擘。其推重戴氏，亦但云訓詁名物、六書九數，用功深細而已。及見《原善》諸篇，則羣惜其有用精神耗於無用之地。僕當時力爭朱先生前，以謂此說買櫝而還珠，而人微言輕，不足以動諸公之聽。(見《章氏遺書・逸篇》)

足見朱筠後來反對在《行狀》中載《與彭進士允初書》是和他當初惋惜戴震撰《原善》諸篇出於同一動機：義理根本就是「無用之地」，唯有考據所得才有「可傳」的價值。章學誠此書還透露出一個更重要的消息，即戴、章兩人(特別是戴氏)從事義理工作，其最大的壓力反而是來自考證學派的「巨擘」，如朱筠和錢大昕諸人。在這些考證專家的心目中，義理不過虛存其目，眞正的學術則祇有考據一門而已。錢大昕說得最斬截：

> 有文字而後有訓詁，有訓詁而後有義理。訓詁者、義理之所由出，非別有義理出乎訓詁之外者也。(《潛研堂文集》卷二十四《經籍纂詁序》)

訓詁之外既無義理，則義理本無自性。這就毋怪乎朱筠、錢大昕諸人要說戴氏《論性》、《原善》諸篇是「空說義理，可以無作」了。姚鼐、翁方綱等舊義理派正式攻擊戴氏大抵都在他的身後。他們在學術上既不是當時的主流派，在思想上也缺乏新見地，故縱使曾當面與戴氏有所爭議，也不足以動搖他的自信。姚鼐自言「往昔在都中與戴東原輩往復嘗論此事……非不自度其力小而孤，而

義不可以默焉耳」。(《惜抱軒文集》六《復蔣松如書》)可爲明證。但朱筠、錢大昕等「中朝薦紳負重望者」一再輕視戴震的義理之學，則在他的心理上必然構成極嚴重的威脅。戴氏與段玉裁反復討論義理、考據、詞章之間的主從問題，並且明說「以六書九數等事盡我，是猶誤認轎夫爲轎中人」，顯然是針對考證派壓力所表現的一種强烈反應。他生前以至死後在思想上所遇到的最大敵人不是宋代的舊義理，而是清代的新考據，這是毫無可疑的。

義理、考據、詞章三者之間的關係是清代學術思想史上獨特的新問題。釐清了各家對於這個問題所持的基本看法，我們才能明白清代中葉以來的思想分野。　(余英時)

參考文獻見本書「從尊德性到道問學」條(頁519——530)。

# 道(先秦)

原指人行的路，引申爲祭祀「路神」。《禮記・曾子問篇》「道而出」，孫希旦《集解》云：「道者，祭行道之神於國城之外也」。原來諸侯出外時，要先祭路神。從迷信神話進展到服從哲學，先秦的智者對道的涵義作兩大方向的申展：儒家側重倫理和政治的規範義(Prescriptive or normative meaning)。如《論語・公冶長篇》云：「道不行，乘桴浮於海」。《衛靈公篇》云：「道不同，不相爲謀」。此道非普遍而客觀的規律，而是主觀構造的規範體系或價值系統，否則無所謂不流行與不相同。道家側重形上學(宇宙論及存有論)的描述義(descriptive meaning)，以道指謂形上實體及其普遍且客觀的規律。儒家重視「應然」(ought)，有時以道指引導或治理，如《論語・學而篇》「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時」。然而較遲的儒家在《周易・繫辭傳》說

「一陰一陽之謂道」，這道却描述「實然」(is)的天道，制約着相反相成的兩種質能（氣，material force）——强健且主動的陽和柔弱且順應的陰。《禮記・雜記下篇》云：「張而不弛，文、武弗能也；弛而不張，文、武不能也。一張一弛，文、武之道也」。此乃描述周文王和周武王兩父子的政治規範，即是剛柔相間或寬嚴相濟的政道或治術，可謂「一張一弛之謂道」，當作「一陰一陽之謂道」的政治引申，仍以應然義凌駕實然義。道家將實然的天道表揚爲人道的應然規範，老子主張人尊地、天、道或自然爲倫理及政治的模範。(孔子亦以無言的天爲人的典範)《韓非子・解老篇》云：「萬物必有盛衰，萬事必有弛張，國家必有文武，官治必有賞罰」。此更結合道的描述實然義與規範應然義，靈感出自隨意的類比或附會(arbitrary analogy)而非嚴謹的邏輯推斷(rigorous logoical inference)。道又酷似古希臘 Heraclitus (約540—約470) 所倡「邏各斯」(logos)——萬物運動變化的規律。此希臘字原指語言，引申爲實然的天道及描述天道的學問(語尾 logy 即 Science，如字首 bio 乃生命，biology 乃生物學)，甚至人類思想言語所應遵循的法則——理則學 (logic)。指講話的道字用得較遲，如《荀子・榮辱篇》始言「君子道其常，而小人道其怪」。倘若此道假借爲行走或履蹈意義的路，便與講話無關。許地山《道教史》誤解道爲時間與空間。（王煜）

**參考文獻：**(1)王煜：《老莊思想論集》，臺北，聯經，1979。

(2)G. S. Kirk, Heraclitus: The Cosmic Fragments. Cambridge University. Press, 1970。

# 道(宋明)

韓愈(768—824)《原道篇》開首即云：「博愛之謂仁。行而宜之之謂義。由是而之焉之謂道。足乎己無待於外之謂德……凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也」(《韓昌黎全集》，十一)。此以由之訓道，乃行路之古義。邵子(邵雍，1012—1077)謂「太極，道之極也。太元，道之元也」(《皇極經世書》，八下)。又云：「性者，道之形體」(《伊川擊壤集》序)。朱子釋云：「天之付與，其理不可見。其總要却在此。蓋人得之，于天理元無欠闕。只是其理却無形象，不于性上體認，如何知得」(《朱子語類》，一〇〇)？可知邵子之道，不止共由之意，而是超然之理矣。張子(張載，1020—1077)謂「太和所謂道」(《正蒙‧太和篇》)。朱子謂「彼以太和狀道體」(《語類》，九九)，亦是理之本然之意。然張子又謂「由氣化有道之名」(《正蒙‧太和篇》)，則道爲氣之流行，仍是古訓由行之意也。張子又謂「運于無形之道」(同上，《大道篇》)，則道又形上矣。大概在張子哲學中，道不可以事理分也。二程(程顥，稱明道先生，1032—1085；程頤，稱伊川先生，1033—1107)則直以理言道，曰：「其理則謂之道」(《遺書》，一)。因此，道與氣對。「有形總是氣，無形總是道」(同上，六)。「道是形而上者」(同上，十五)。伊川云：「夫天，專言之，則道也。……分而言之，則以形體謂之天，以主宰謂之帝，以功用謂之鬼神，以妙用謂之神，以性情謂之乾」(《易傳》，一)。是則道乃統名也。明道云：「道即性也。若道外尋性，性外尋道，便不是」(《遺書》，一)。此道字作理字解。二程曰：「道之外無物，物之外無道。是天地

之間，無適而非道也」(同上，四)。此即物必有則之意，非謂道器如一也。伊川云：「離了陰陽更無道。所以陰陽者，是道也」(同上，十五)，則又兼流行之意。彼謂「道則自然生萬物」(同上)，意謂生生存道，非謂道能生物也。

朱子以「行」釋「道」，亦以「理」釋「道」。朱子以「道者，事物當然之理(《論語集註．里仁篇》)。又曰：「道者，天理之自然」(《孟子集註．公孫丑上》)。又云：「道者，天理之當然」(《中庸章句》，第四章)。道是「兼法則而言」(同上，第廿九章)。答呂子約第四十書云：「陰陽也，君臣父子也，皆事物也，人之所行也，形而下者也，萬象紛羅者也。是數者各有當然之理，即所謂道也。當行之路也，形而上者也」(《朱子文集》，四八，《答呂子約》)。換言之，「道是統言義理公共之名」(同上，四一，《答連嵩卿》)。又曰：「道者，仁義禮樂之總名，而仁義禮樂；皆道之體用也」(同上，七二，《蘇黃門老子解》)。如是道即是理，故曰：「道是道理」(《語類》，七五)。然細論之，亦有分別。「道是統名，理是細目」。「以名有條謂之理，人所共由謂之道」(俱《語類》，六)。道爲形上，故「道是太極」(同上，九四)。此指太極之一陰一陽，「循環不已，乃道也。……此理即道也」(同上，七四)。因之，「道固無所往而不在」(《論語或問．公冶長》)，「固亦未嘗離夫事物之間」(同上，里仁)。朱子致門人周必大書有云：「以道爲高遠玄妙而不可學邪？則道之得名，正以人生日用當然之理，猶四海九州百千萬人當行之路爾。非若佛老之所謂道者，空虛寂滅，而無與于人也。以道爲邇遠疏闊而不必學耶？則道之在天下君臣父子之間，起居動息之際，皆有一定之明法，不可頃刻而暫廢。……故子游誦夫子之言曰：『君子學道則愛人，小人學道則易使』」(《文集》

，三八，《答周益公》)。

陸象山亦以理道如一，與朱子同。惟側重其充塞天地與人爲一。故每言「道塞宇宙，非有所隱遁」(《象山全集》，一，《與趙監》)，「此道充塞宇宙天地」(同上，十，《與黃康年》)，「此理在宇宙間，未嘗有所隱遁」(同上，十一，《與朱濟道》)，「此理充塞宇宙，天地、鬼神且不能違，況于人乎」(同上，十一，《與吳子嗣》)？「道外無事，事外無道，先生常言之」，「道在宇宙間，何嘗有病」？「道理只是眼前道理。雖見到聖人田地，亦只是眼前道理」(均同上，三十四，《語錄》上)。「道在天下，加之不可，損之不可，取之不可，舍之不可。要人自理會」。「道塞天地。人以自私之身，與道不相入」(均三十五，《語錄》下)。象山之意，實與明道相符，而與朱子亦根本無大分別。陽明則直以道等于心。彼云：「心即道，道即天。知心則知道知天」。「道即性即命，本是完完全全，增減不得」(均《傳習錄》上)。又曰：「良知即是道」(《傳習錄》中)。「道即是良知。良知原是完完全全」(《傳習錄》下)。

王門循此路線，至泰州學派王艮(1483—1541)本其安身哲學，遂以身與道爲一，王艮云：「身與道原是一件。至尊者此道，至尊者此身。尊身不尊道，不謂之尊身。尊道不尊身，不謂之尊道。須道尊身尊纔是至善」(《王心齋先生遺集》，一，《答問補遺》)。同時明儒多以理氣如一，且以理寓于氣。故王廷相(1474—1544)《道體篇》有曰：「有形亦是氣，無形亦是氣，道寓其中矣。……是故無形者道之氐(根本)也。有形者，道之顯也」(《愼言》，一)。此與張載道不可以事理分不同。王夫之(1619—1692)釋《易經・繫辭上》第五章「一陰一陽之謂道」曰：「道者，物所衆著而共由者也。物之所著，惟其有可見之實也。物之所由，惟其有可循之

恆也。旣盈兩間而無不可見，盈兩間而無不可循，故盈兩間皆道也。……一之一之云者，蓋以言夫主持而分劑之也」(《周易・外傳》，五)。此乃回復張子之意。

戴震(1723—1777)反對宋儒之分道爲形上形下，反于古義，曰：「道，猶行也。氣化流行，生生不息，是故謂之道。……陰陽五行，道之實體也」(《孟子字義疏證》，中，十六)。換言之，「一陰一陽，流行不已，夫是之爲道而已」(同上，十七)。

又曰：「出于身者，無非道也。……道者，居處飲食言動，自身而周于身之所親，無不該焉」(同上，三三)。「專以人倫日用舉凡出于身謂之道」(同上，三四)。

章學誠(1738—1801)有《原道》三篇，大旨以道之大原出天。道者萬事萬物之所以然。聖人求道，求道必于一陰一陽之迹(《文史通義》，內篇二)。其目的非在道之哲理而在「道備于六經」，蓋道不離器，猶影不離形。聖人即器而存道，六經即其器之可見者也(同上)。

劉師培(1884—1919)著《理學字義通釋》，道字條甚多。大意以「凡事之懸一定之準則以使人共行者，皆謂之道」。非原出于天或出於心，則乃出于風俗習慣或政體法律。「宋儒以道爲形上，乃隱襲道家說」(均「道」字條)。　(陳榮捷)

# 道家・道德家

司馬遷的父親司馬談著文《論六家要旨》崇尚先秦老莊思想，造出道德家及道家兩個同義術語，曾說：「《易・大傳》(《繫辭》)：『天下一致而百慮，同歸而殊塗』。夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也。直所從言之異路，有省(略)有不省耳」，

(《史記·太史公自序》)他並列六家，非獨尊儒術，而褒揚道家綜合了其他五家的勝場，「事少而功多」。他雖相信生命以精神爲本，但是又說：「神大用則竭，形大勞則敝。形神離則死。死者不可復生，離者不可復反。故聖人重之」。此異於《淮南子》所倡精神不死，而言死則形神俱滅，否定稷下學派所信精氣(神)可獨立不依於形而作遠遊。政治思想方面，司馬談主張君王廢棄聰明以任「術」——「以虛无爲本(體)，以因循爲用」。此乃稷下學派的「靜因之道」，吸取法家「綜核名實」及「君逸臣勞」的長處。他力倡「无爲」，也針對漢武帝和董仲舒的獨斷「有爲」。後世所言道德家或道家，有廣狹兩義。廣義兼包崇尚道家哲學或後世道教的人，狹義排斥道教徒。道家與道教兩詞不成對立，因爲前者指人，後者指事。道家哲學與道家宗教可成不嚴格的對立，因爲哲學與宗教的分野難以明確。

司馬談《論六家六旨》首先將老子和莊子以道爲中心的學派稱爲道德家，非西方所言倫理家或道德家 (moralist)，他的兒子司馬遷在《史記》說漢高祖劉邦的宰相之一陳平自我批評道：「我多陰謀，是道家之所禁」。道家一名可能出現於秦漢之際。班固《漢書·藝文志》將道家列爲「九流」之一或「十家」之一。道家的始祖是老子，莊子將他的思想推至極峯，恰似孟子將孔子，或韓非將商鞅的學說發揮至極。然而近代某些學者臆測莊子先於老子，或《老子》(《道德經》)成於《莊子·內篇》及《外篇》《雜篇》之間的年代。道家的前驅，可能是主張「全性(生)葆(保)眞」的楊朱，提倡「情欲寡淺」的宋鈃、尹文，强調「弃知(巧僞)去己(忘我)」的彭蒙、田駢、愼到。依照老莊的自然天道觀，人應仿效「道」的生養而不佔有，做事而不居功，化育而不强制。道家將儒墨的仁義貶抑

爲僵化的教條，反對宣傳和摹擬仁義的言行。後來道、名、法三家思想融合成爲黃老之學，像申不害和韓非那般借道家「無爲」或「自然」作「法治」的理論根基。漢初黃老與刑(形，即實)名並稱，漢武帝獨尊儒術以後，黃老衰落，但是道家的自然主義啓導揚雄，桓譚、王充、張衡的抨擊讖緯迷信。縱使他們亦受益於荀子，豈能謂荀子不受益於老莊？具備實證(Positivistic)傾向和批判精神的王充謂反讖緯「雖違儒家之說，合黃老之意也」。(《論衡・自然篇》)東漢順帝漢安元年(142)，張道陵發展上古巫術以創道教(五斗米道)，尊老子爲教祖「太上老君」，奉《老子五千文》爲三大主要經典之一。道家一名遂從狹義的哲學家派別演變至廣義的宗教派別，包括一切道士或道教信徒。魏晉時代自號「抱朴子」的雜家葛洪(約250—330)，兼爲狹義道家與廣義道家，又融攝儒，法兩家要旨，其實一般雜家典籍皆含道家哲學，《淮南子》、《列子》、《抱朴子》和《劉子》(北齊劉晝撰)都以道家思想爲主。魏晉新道家何晏，王弼等用老莊解釋儒學，初期佛教的「格義」用儒道兩家術語詮表佛理，遂生儒道佛三教合一之說。禪學簡直是道家哲學化的中國佛教。 (王煜)

**參考文獻**：(1)Homes Welch, Taoism: The Parting of the Way. Boston, Beacon Press, 1971。

(2)H. G. Creel, What is Taoism? Chicago: University of Chicago Press, 1971。

(3)許地山：《道教史》，臺北，牧童，1976。

(4)容肇祖：《魏晉的自然主義》，臺北，商務，1970。

(5)胡適：《中國中古思想史長編》，臺北，胡適紀念館，1974。

(6)戴君仁：《梅園論學續集》，臺北，藝文，1974。

(7)劉大杰：《魏晋思想論》，臺北，中華，1973。

(8)徐復觀：《中國人性論史》先秦篇，臺中，東海大學，1963。

(9)徐復觀：《中國藝術精神》，臺中，東海大學，1966。

(10)徐復觀：《兩漢思想史》，第二卷，香港，中文大學，1975。

(11)徐復觀：《兩漢思想史》，第三卷，臺北，學生，1979。

(12)唐君毅：《中國哲學原論》，原道篇，香港，新亞研究所，1973。

(13)勞思光：《中國哲學史》，香港，崇基，1967—1971。

(14)南懷瑾：《禪與道概論》，臺北，眞善美，1973。

(15)周紹賢：《道家與神仙》，臺北，商務，1970。

(16)尤信雄：《葛洪》，見王壽南主編《中國歷代思想家》，第三册，臺北，商務，1978。

(17)H. G. Creel, Shen Pu-hai. Chicago

and London: University of Chicago Press, 1973。

(18)王煜：《評介顧立雅教授近著申不害》，見《鵝湖》，第三卷，第八期，1978,2。

## 道統

道統一詞首見于朱子《中庸章句》序(1189)，然其思想源于《孟子》。孟子謂五百年必有王者興，由堯舜而湯而文王而孔子。韓愈重述此旨，謂孟子以後失其傳。李翺則謂子思得其祖之傳以傳于孟。秦火後此道廢缺。北宋孫復謂惟董仲舒揚雄王通韓愈得孔子之道。石介(1005—1045)云：「周公，孔子，孟軻，揚雄，文中子，吏部(韓愈)之道，堯舜禹湯文武之道也」。及至二程，則伊川謂孟子死後聖學不傳，其兄明道得不傳之學于遺經。朱子于其《中庸章句》謂堯授「允執其中」于舜，舜授「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」(《書經》語)于禹，成湯文武聖聖相承以至孔子。孔子繼往開來，遞傳于顏子與曾子而至子思以至孟子。程氏兄弟得孟子以後失傳之緒。朱子本人直以繼承道統自任。此道統必于《中庸章句序》若干年以前爲朱門所公認。故1172李元綱《聖門事業圖》之「傳道正統」由伏羲，神農，黃帝，堯，舜，禹，湯，文武，周公，孔子，曾子與子思，孟子，周子，二程子，而至朱子。黃榦《朱子行狀》述道統即是此意。黃榦道統觀念甚强。清代張伯行鼓吹尤力。周子位于孟子二程之間，似與孟子以後失傳之思想不同。然朱子雖云道統之傳環繫于人心道心，然人心道心之分在理欲。故理爲根本，而周子之《太極圖說》之太極即理之根源與總名。二程得周子之傳。張子橫渠(張載1020—1077)則只貢獻

理學之一部，故其名不入道統授受表。漢唐諸子于理學無貢獻，更無論矣。此傳授全是傳道，並非傳經。日本學者謂朱子道統有等于禪門傳燈，或受其影響云。此是謬說。朱子于禪門傳授絕未注意。禪家傳燈有衣有鉢，或傳一經，且以宗門爲本位，與儒家之道統觀之以道爲中心，迥然不同也。 (陳榮捷)

**參考文獻：**⑴《韓昌黎全集》，卷十，《原道》。
⑵《李文公集》，卷二，《復性書上》。
⑶《伊川文集》，卷七。
⑷《明道先生行狀》。
⑸《黃勉齋集》。
⑹《朱子行狀》。
⑺張伯行：《道統錄》。

## 道德說

賈誼(200—168)的代表作是《新書》，其中卷八有發揮老、莊和稷下學派思想的論文《道德說》。此文劈頭便提出德有六理：道、德、性、神、明、命。秦朝的制度尙六，六乃水之數，而秦自稱具備水德。在《六術篇》，賈誼更列舉「六法」、「六術」、「六行」、「六合」、「六藝」諸項。可見他少年時深受秦代學術薰陶。依《道德說》，道之「無形」旣像鏡子亦似眼珠，貌似空洞而能顯現物像。從道分化出來的德脫離無形的狀態，達到有形的狀況。道凝聚成德以後，不能獨立存在，須憑德以起作用。德具體化爲形，「專(摶)而爲一氣」，成就個體化的萬物。個體擁有的「神」和「氣」會合成性。反過來說，性的變化作爲就是神。高級生物的神氣，足以認知外界。人的神氣使他「明」辨是非。個體的客觀結構及

功能限度，不可能被個體推辭排拒，彷彿受「命」定。此文又謂「德有六美」：

一、道：「德之本」。

二、仁：「德之出」，因爲德生養安利萬物。

三、義：「德之理」，由於義乃適宜之理。

四、忠：「德之厚」，因爲德對物十分忠厚。

五、信：「德之固」，德是不變的本質。

六、密：「德之高」，物皆仰賴依恃德，與道理親密不離。

六理和六美是賈子對於社會中倫理道德的奠基。正如《易經》「六爻」是龍的六個階段，六理是物的六個面相(dimensions)。另一方面，道和德又是理的兩個面相。他在《道術篇》云：「道者所從接物也：其本者謂之虛，其末者謂之術。虛者言其精微也，平素而無設儲也；術也者所從制物也，動靜之數也」。此「道」非宇宙的原理，而爲政治法則。賈誼非純粹道家，而雜糅了儒法等家思想(李斯之學經吳公傳給賈誼)，六美的仁義忠信四項屬於儒家德目。第六項「密」字亦可從形上學轉移到政治，指帝王的用心，故《道術篇》又云：「周聽則不蔽，稽驗則不惶，明好惡則民心化，密事端則人主神」。此「密」是動詞，君主須深藏事機，以防臣民誤解或濫用。明(動詞)的對象是帝王的好惡或善惡標準，神(形容詞)是奧妙不測。神、明兩詞也從六理的形上學意義移到法家的治術。(王煜)

**參考文獻：**(1)《史記》，卷八四《賈子列傳》，《漢書》，卷四八。

(2)賈誼：《新書》，卷八《道德說》或《賈子次詁》，卷九。

# 道樞・環中・圓機

依《莊子》，人可採取兩種立場觀照萬物。在物的立場，有彼我、是非、善惡、美醜諸對立；在道的立場，透視世人皆肯定自己而否定別人，便可超離相對而臻絕對的層面。萬物急劇地互相轉化：彼物與此物，恰似是而非，都不能維護自己的身分或同一性 (self-identity)，即無恒性或實體性 (substantiality)，而隨時可移易爲對立面，或破裂爲對立的兩面。所以彼此或是非不能持續對偶性。圖解如下：

```
         是＜             是＜
    是＜  非＜         是＜  非＜
是＜                非＜
    非＜  是＜         非＜  是＜
         非＜             非＜
```

可見是非都在無窮的分裂歷程，非眞對偶。譬如男子和女子都不斷分裂爲男女兩性，成爲不男不女的陰陽人，缺乏恒久的陽性或陰性，便不能配成夫婦了。《齊物論》以環的中虛和門的樞紐(《盜跖篇》用「圓機」)代表本身絕對而看破相對的境況。古希臘的 Heraclitus 亦云：必須同時說是與非，方可表達變動；任何對立可被統一或解決。他是辯證法始祖，道家亦饒於辯證智慧，也誇張變化的急劇，彷彿取締了康德((kant, 1724—1804)十二範疇中屬於關係的「常體」(substance)一項。　(王煜)

# 道器

《易經・繫辭上傳》第十二章曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。《正義》釋之云：「道者无體之名，形是有質之稱。凡有從无而生，形由道而立。是先道而後形。是道在形之上，形在

道之下。故自形外而上者謂之道也，自形內而下者謂之器也。形雖處道器兩畔之際，形在器不在道也。既有形質可爲器用，故云形而下者謂之器也」。此處謂先道而後形，形在器而不在道，則是形器與道截分。然又謂形處道器兩畔之際，故其哲學意義，並不明瞭。張載（1020—1077）謂「凡不形以上者皆謂之道。惟是有无相接，與形不形處，知之爲難。須知氣從此首。蓋爲氣能一有无。无則氣自然生，是道也」（《張子全書》，卷十一）。是則道器之接不在形而在有形無形之由氣而生。然《易經》之道雖形上而貫乎器，此古義未嘗變也。至程顥（明道，1032—1085）乃云「器亦道，道亦器」（《遺書》，一）。論者好引此名句，以爲程氏不承認形上形下之分。然程氏在下即云「但得道在，不繫今與後，己與人」。即謂形貫乎古今，通乎萬物也。彼云：「《繫辭》又云：『一陰一陽之謂道』。陰陽亦形而下者也。而曰道者，惟此語截得上下分明。元來只此是道。要在人默而識之也」（《遺書》，十一）。朱子解釋最分明。彼曰：「形以上底虛，渾是道理。形以下的實，便是器」（《語類》，七五）。又曰：「形而上者，指理而言。形而下者，指事物而言」（同上），又曰：「理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也」（《文集》，五八，《答黃道夫》）。又云：「凡有形有象者皆器也。其所以爲是器之理者則道也」（同上，三六，《答陸子靜》）。如是以虛實、理事、理氣分釋道器，仍依《易經》古義。其于明道之名言，則曰：「器亦道，道亦器，有分別而不相離也」（《語類》，七五）。又曰：「器亦道，道亦器也。道未嘗離乎器。道亦只是器之理。如這交椅是器，可坐便是交椅之理。人身是器，語言動作便是人之理，理只在器上。理與器未嘗相離」（《語類》，七七）。此謂道器不離，非謂

道器如一也。

象山(陸子靜，1139—1193)與朱子辨太極，謂《易》之言器，「本于聖人借物致用，立成器以爲天下利，如網罟車輿……之類。……道之與器，未始相無。不由其道而利其器，器者非其有矣。……故道者形而上者也，器者形而下者也。器由道者也。『一陰一陽之謂道，繼之者善也』。而謂其屬于形器，不能爲道。其爲昧于道器之分也甚矣」(《象山全集》，三六，《答元晦書別幅》)。蓋象山以「易之爲道，一陰一陽而已。……一陰一陽，即是形而上者」(同上，二，《與朱元晦》)。其實兩子之辨，不在道器之別與道器之相離，而在一陰一陽之爲形上形下。朱子答象山云：「若以陰陽爲形而上者，則形而下者，復是何物」?(《文集》，三六，《答陸子靜》)。

羅欽順(1465—1547)釋明道之言曰：「名雖有道器之別，然實非二物。故曰『器亦道，道亦器』也。至于『原來只此是道』一語，則理氣渾然，更無罅縫，雖欲二之，自不容于二之。正欲學者就形而下者之中悟形而上者之妙。二之則不是也」(《困知記》附錄，《答林次崖僉憲》)。似失明道原意。明道云只此是道，今則云理氣渾然，誤不離爲不二，後儒每每如此。明儒以理氣爲一，則自然以道器爲一。理在氣中，則道亦在器中。惟氣則理只爲氣之理，故道亦只爲器之道。今舉清初王夫之(1619—1692)釋《繫辭》之言，可見一斑。其言曰：「上下者，初无定界，從乎所擬議而施之謂也。然則上下无殊畛，而道器无易體，明矣。天下惟器而已矣。道者器之道。器者不可謂之道之器也。……苟有其器矣，豈患無道哉?……道之可有而且无者多矣。故无其器則无其道」(《周易外傳》，五，《繫辭上傳》)。此其論據，乃基于唯器之大前

提，與《易》之原義，相去遠矣。

戴震(1723—1777)反對朱子。雖未援象山，而論調與陸氏同。彼云：「《易》『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，本非爲道器言之，以道器區別其形而上形而下耳。形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。……六經孔孟之書，不聞理氣之辨，而後儒創言之，遂以陰陽屬形而下，實失道之名義也」(《孟子字義疏證》，第十七節)。（陳榮捷）

**參考文獻：** 韋政通：《中國哲學辭典》，「道與器」、「形上形下」、「理氣」、「道」等條。

## 道學

道學之名，上溯《論語》「君子學道則愛人」(《陽貨篇》)。早見于《大學》「如切如磋者，道學也」。又見于王充(27—100)《論衡》。其言曰：「人無道學，仕宦朝庭，其不能格致也，猶喪人服纍，不能招吉也」(卷十二，《量知篇》)。此俱指學問，非宋明之道學也。晉許謬之《孔門三子．子思子》云：「憂道學之失傳而作也」，已指聖學，然亦未成爲性理學之道學也。至宋性理學之稱爲道學乃漸通行。周密(1232—1298)謂「嘗聞吳興老儒沈仲固先生云，道學之名，起于元祐(1086—1093)，盛于淳熙(1174—1189)」(《癸辛雜識續集》下)。然元祐之前，張子(張載，1020—1077)已用之。張子曰：「朝廷以道學政術爲二事，此正自古之可憂者」(《張子全書》，十三，《答范巽之》)。察其語氣，此詞經已通行，非其自創。稍後，伊川(程頤，1033—1107)亦用之。程子云：「自予兄弟倡明道學，世方驚疑」(《伊川文集》，七，《祭李端伯文》)，此則

直指其與其兄明道(程顥，1032—1085)共倡性理之學，亦即朱子以後發揚之程朱理學矣。故二程門人楊時(1053—1135)有云：「道鄉鄒公，自少以道學行義，知名于時」(《楊龜山先生集》，二三，《鄒公侍郎奏議序》)。朱子《中庸章句》序云：「中庸何爲而作也？子思子憂道學之失傳而作也」。下云：「既皆以此而接夫道統之傳，……子思懼夫愈久而愈失其眞也」，則直以道學與道統爲一矣。

宋室南渡以後，趙鼎倡程頤之學，而秦檜(1090—1155)得勢，其主張與王安石(1021—1086)相同。相互傾軋，形成兩派。至韓侂胄與趙汝愚爭權，兩派之爭，亦愈趨激烈。紹興元年(1136)左司諫陳公輔請禁程氏學，謂「狂言怪語，淫說鄙論，曰：此伊川之文也。幅巾大袖，高視闊步，曰：此伊川之行也。……誠恐士習從此大壞，乞禁止之」。帝從之。然此時尚未成全面攻擊道學之運動也。有之則集中于朱子及其學派始。

淳熙八年(1181)，朱子任兩浙東路提舉。明年巡至臺州，奏劾前知臺州唐仲友不法。仲友與宰相王淮同里，且爲姻家，由此怨朱子。欲沮之。指使吏部尚書鄭丙上疏，言近臣有士大夫有所謂道學者，欺世盜名，不宜信用。淮又以太府丞陳賈爲御史，賈因而對曰：「伏見近世士大夫有所謂道學者，其說以謹獨爲能，以踐履爲高，以正心誠意克己復禮爲事。若此之類，皆學者所共學也。而其徒乃謂己獨能之。夷考其所爲，則又大不然。不幾于假其名以濟其僞者耶？臣願陛下……擯斥勿用」。帝從之。由是道學之名，貽禍于世。復直學士院尤袤以近立道學之名，詆訾士君子。廉介名節，皆詆爲道學，名實不符。以言于帝。帝曰：「道學豈不美之名？正恐假託爲奸，眞僞相亂耳」。結果朱子改除江

南西路提點刑獄公事。此乃唐仲友新職。王淮奪之轉以與朱子，知其必不肯受，逼其辭去耳。朱子乃即辭職回鄉。

淳熙十五年(1188)朱子除兵部郎官。以足疾請主管道觀。此乃朝廷以微祿養老尊賢，無職守也。朱子自以安貧樂道，講學著述爲快。兵部侍郎林栗嘗與朱子討論《西銘》，意見不合，栗于是劾朱子謂其本無學術，徒竊程頤張載餘緒，謂之道學。所至輒携門生數十人，妄希孔孟歷聘之風。邀索高價，不肯供職。請將朱子停罷。帝以栗言過當。然大臣畏栗之强，莫敢深論。乃命朱子依舊江西提刑。太常博士葉適上疏曰：「考栗劾熹之辭，始末參驗，無一實者。特發其私意，而志其欺耳。……近又刱爲道學之目，鄭丙倡之，陳賈和之。……以道學爲大罪。……伏望陛下正綱紀之所在，絕欺罔于旣形」。疏入，不報。葉適本人後亦被排。

寧宗即位(1194)，朱子得宰相趙汝愚之薦，任煥章閣侍講。每進講，務積誠意，以感動上心。上亦稍稍嘉納焉。熹復奏疏，極言「陛下即位，未能旬日，而進退宰臣，移易臺諫，皆出陛下之獨斷。中外咸謂左右或竊其柄。臣恐主威下移，求治反亂矣」。寧宗之得位，韓侂冑有功。于是居中用事，踐扈非常。朱子恐其害政，故上言力諫也。侂冑由此大恨。乘間言朱子迂闊不可用。遂出內托，罷朱子侍講之職。帝以朱子足疾不能侍講爲辭，實侂冑之計也。朱子在朝，不過四十六日而已。

朱子旣去，慶元元年(1195)汝愚亦已失位，侂冑益無忌憚。汝愚所引用之人競起攻侂冑。同時大學生與道學接近，亦攻侂冑不已。侂冑爲排除異己，遂倡僞學之禁。蓋彼自知道學本爲美名，于是更目之爲僞學，以糊觀聽。

朱子居家，以義不容默。乃草封事踰萬言，極陳奸邪蔽主之

禍。門人恐賈禍。蔡元定請以蓍決之，遇遯之家人。朱子默然退，取稿焚之，更號遯翁。

慶元二年(1196)攻道學益厲。胡紘未達時，嘗謁朱子于武夷。朱子待學子惟脫粟飯。紘不悅。及爲監察御史，乃劾汝愚，詆其引用朱子，爲僞學罪首。汝愚遂逃永州。紘草疏攻朱子十罪，謂其不敬君忠國，誘引尼姑二人以爲寵妾，請將朱子褫職罷祠。其徒蔡元定追送別州編管。沈繼祖以追論程頤得爲察官。取紘稿上奏。又有選人余嚞上書乞斬朱子。無怪朱子有云：「某如今頭似粘在頸上」(《朱子語類》，一零七)。結果乃十二月秘閣修撰之職與主管南京鴻慶宮之祠一並罷免。即所謂落職罷祠也。蔡元完編管道州。

慶元三年(1197)，僞學之禁更急。侂胄以僞學之目，以網括汝愚朱子門下知名之士。謂僞學爲僞黨，又爲逆黨。坐僞學逆黨之罪者宰執趙汝愚等四人，待制以上朱子、陳傅良等十三人。餘官葉適、呂祖儉、楊簡、袁燮等三十一人。武官三人。士人蔡元定等八人。其曾受所謂僞學擧薦者皆入黨籍。當初專攻程門朱系，不及象山(陸九淵，1139—1193)。故象山云：「世人之所以攻道學者，亦未可全責他。蓋自家驕其聲色，立門戶與之爲敵。……程士南最攻道學。人或語之以某。程云，道學如陸某，無可攻者」(《象山全集》，三五)。今其徒楊簡袁燮亦被攻矣。

道學被攻，雖是政治因素爲多，然當時假託道學派之人，亦有可訾之處。周密《齊東野語》卷二述趙汝愚得勢時之僞道學曰：「世又有一種淺漏之士，……輒亦自附于道學之名。褒衣博帶，危坐闊步。或抄節《語錄》，以資高談。或閉目合眼，號爲默識。……此聖門之大罪人，吾道之大不幸。而遂使小人得口爲僞學之

目，而君子受玉石俱焚之禍也」。周密此處辨別眞假道學，誠是公平之論。然彼又引吳興老儒沈仲固云：「(道學) 其徒有假名以欺世者，眞可以噓枯吹生。凡治財賦者則目爲聚斂。開閫扞邊者則目爲麄材。讀書作文者則目爲玩物喪志。留心政事者則目爲俗吏。其所讀者止《四書》、《近思錄》、《通書》、《太極圖》、《東西銘》、《語錄》之類。自詭其學爲正心修身齊家治國平天下。故爲之說曰：『爲生民立極，爲天地立心，爲萬世開太平，爲前聖開絕學 (張載名句)』。其爲太守，爲監司，必須建立書院，立諸賢之祠，或刊註《四書》，衍輯《語錄》，然後號爲賢者，則可以釣聲名，致膴仕」。仲固此言，可謂描寫道學派之最劣人物。然以魚目亂珠，周密亦信其言之不過也(《癸辛雜識續集》下)。何其先後矛盾，有如此者！

總之，道學有其好醜兩面。道學家如周子、張子、邵子，二程，與其門人及諸傳及朱子以至其大部份之學徒，品學純潔，政事亦皆可嘉。同時亦有流蕩失操，或冒道學之名以謀其私者。又有學行俱優而腐氣太過如所謂道學先生者。是以「道學」一詞，可以代表高尚之理學，亦可以表示不良之人格，隨其所用之不同而已。其實道學即儒學。李顒 (1627—1705) 云：「其實道學即儒學。非儒學之外別有所謂道學也」(《二典集・盩厔答問》)。誠哉是言。 (陳榮捷)

**參考文獻：**(1)韋政通：《中國哲學辭典》，頁 663，「道學」條。

(2)馮琦：《宋史紀事本末》，八十，《道學崇黜》。

(3)鄧之誠：《中華二千年史》，卷四，頁299

—307，《道學之禁》。

# 愼到

愼到，趙國人，曾爲齊國稷下先生。在時代上，班固說：「先於申、韓，申、韓稱之」。高誘《呂氏春秋注》相同。但胡適說：「愼子在申子後」。考《史記・韓世家》，懿侯五年與魏惠王會於宅陽，十二年懿侯卒，子昭侯立，八年，申不害相韓。魏惠王就是梁惠王，莊子與惠王同時人，而韓昭侯則晚一輩，申不害應在莊子之後，所以莊子不曾提到申不害。莊子稱述愼到的思想，愼到必早於莊子。依《天下篇》所述愼到的思想看，愼子當在申子之前。在莊子的眼中，愼子還是一個道家人物，他說：「愼到棄知去己，而緣不得已，聆法於物(法原文爲汰，據郭沫若改)，以爲道理。……夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無毀(原誤作譽)」。《荀子・非十二子篇》卻把他作法家批判：「尙法而無法，下修而好作，上取聽於上(指尊君)，下則取從於俗(法合民俗)……不可以經國定分」。《解蔽篇》說：「愼子蔽于法而不知賢」。《天論篇》也說：「愼子有見於后無見於先」。由此可見，愼到是由道入法的過渡人物。他不曾問政，他是一位法家思想的開拓者。

愼到著的書，《史記・孟荀列傳》說有十二論，發明黃老道德之意；《漢書・藝文志》卻說有四十二篇，列爲法家。不知二者是否相同。鄭樵《通志》說：「愼子舊有十卷四十二篇，今亡九卷三十七篇」。陳振孫《直齋書錄解題》也著錄五篇。可見其書至宋僅存五篇。五篇篇目是：《威德》、《因循》、《民雜》、《德立》、《君人》。初唐魏徵等撰《群書治要》，尙有《愼子》七篇，多《知忠》、《君

臣》二篇。淸錢熙祚校《愼子》，也依《治要》補列此二篇，合成七篇，書後附佚文。現存《愼子》雖有七篇之名，但每篇僅寥寥數行，只是殘餘的輯本，已非原文可知。不過這些文字所表達的法家理論，仍存有道家思想的影子。

愼到的政治思想，很能把握制度的重要性。他說：「夫投鉤(拈鬮)以分財，投策以分馬，非鉤策爲均也，使得美者不知所以美，得惡者不知所以惡，此所以塞怨望也」。這話說明了客觀公正的法制可以免除「以心裁輕重」的弊害。鉤、策是客觀的，用它比「法」說明法的客觀性。有了法律，一切依法執行，沒有人情因素參與干擾，才能公正。受賞者不嫌賞輕；受罰者不嫌罰重。所以客觀的法制可以去除「誅賞予奪從君心出」的人治禍害，可以建立社會的正義，可以「一人心」。所以愼子說：「法制禮籍，所以立公義也」，又說：「法雖不善猶愈於無法」。法爲「無知之物」，法制是「無建己之患，無用知之累」。《天下篇》說：「愼到棄知去己」，充分表明了他的法治思想。

「因循」就是因人之情，循人之欲。愼子這個觀念爲法家奠下了理論基石。他說：「天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自爲也。化而使之爲我，則莫可得而用矣……人不得其所以自爲也，則上不取用焉。故用人之自爲，不用人之爲我，則莫不可得而用矣」。好利惡害出於自爲，這是人之情，出乎天性，法家用之爲施行賞罰的根據。《商君書・錯法》說：「好惡者賞罰之本也」；《韓非子・八經篇》也說：「人情者有好惡，故賞罰可用」。商鞅厚賞重刑正利用這種好利惡害的自爲心。韓非的人性論就是植基於此。因循的觀念是法家能切事情、有效率的主要原因。這一觀念，《淮南子・主術訓》有很好的發揮。

愼到論勢，使他在法家植下不移的地位。先秦典籍論勢的如《管子・明法解》:「人主之所以制臣下者，威勢也」。《商君書・禁使篇》:「其勢難匿也，雖跖不爲非焉，故先王貴勢」。《鄧析子・無厚篇》:「勢者君之輿；威者君之策」。《尹文子・大道上》:「勢者，制法之利器，群下不可妄爲」。這些觀念皆爲韓非所接受，但影響韓非最大的還是愼到的勢論。《韓非子・難勢》引愼子的話說:「飛龍乘雲，騰蛇遊霧。雲罷霧霽而龍蛇與螾螘(蚓蟻)同矣，則失其所乘也。賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也。不肖而能服賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下。吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行者，得助於衆也。堯教於隸屬而民不聽，至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢智未足以服衆，而勢位足以任賢者也」。韓非認爲愼子談的是自然之勢，他更由此發揮爲人設之勢，那就是韓非說的「抱法處勢」。勢就是權力。權力是政治學的核心問題。愼到的勢治理論，在中國政治思想發展史上是很重要的觀念。

愼子認爲，設置政治領袖的目的是爲天下人做事。他說:「立天子以爲天下，非立天下以爲天子也。立國君以爲國，非立國以爲君」(《威德》)。這種思想很正確。　(王讚源)

**參考文獻：**(1)胡適:《中國古代哲學史》第一章，臺灣商務印書館，1965。
(2)傅隸樸:《增補國學概論》第四編第六章第三節，中華叢書編審委員會，1977。

# 愼獨

《大學》云：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必愼其獨也」(第六章)。《中庸》云：「是故君子戒愼乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子愼其獨也」(第一章)。鄭玄(127—200)《禮記・中庸篇注》云：「愼獨者，愼其閒居之所爲」。漢唐以來，均如此解釋。明道(程顥，1032—1107)則曰：「洒掃應對，便是形而上者，理無大小故也。故君子只在愼獨」(《遺書》，十三)。又云：「純亦不已，此乃天德也。有天德便可語王道。其要只在愼獨」(同上，十四)。無論有意無意，已將愼獨與理之流行連合。朱子釋之較詳，曰：「抑程子之意，正謂理無大小。故君子之學，不可不由其序以盡乎小者近者，而後可以進乎遠者大者耳。故曰：『其要只在愼獨』。此甚言小之不可忽也」(《論語集註・子張篇》)。此求理之序，乃求朱子之意。又云：「程子所謂愼獨者，則不敢忽其小者，以理之所當」(同上)。此不特求理之序，而又求理之目的矣。

然朱子于愼獨觀念之貢獻，尙不止此。其爲以後議論所根據而使愼獨觀念成爲理學之哲學術語者，則朱子《章句》與《或問》之獨知與幾兩觀念也。朱子《大學章句》註《誠意章》云：「獨者，人所不知而己所獨知之地也。言欲自修者，知爲善以去惡，則當實用其力，而禁止其自欺」。其《中庸章句》註首章云：「獨者，人所不知而己所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動。人雖不知而己獨知之」。註《大學》語又見《朱子文集》六十《答周南仲書》。書末引《大學章句》第六章云：「然其實與不實，蓋有他人所不及知而己獨知之者。故必謹之于此，以審其幾焉」。朱子

註《四書》，數十年間屢更屢改，而其論學書札亦至愼重。則獨知與幾，決爲其深思定論也。朱子愼獨之意，蓋謂「人欲體此道者，當知此也。善道無時而不然。惟愼其獨，則可以無所間斷而不虧眞體」(《論語集註・子罕篇》)。不只謹愼乎不睹不聞。「尤在于獨也」(《中庸或問》，註第一章)。且己所獨知「又有甚于他人之知者」(同上)。「謹其獨焉，所以實乎此理之實也」(同上，註第二十章)。由獨知，勝乎他人之知，無間斷，謹善惡之幾，窮理之小者以求其所當然，以至實此理之實，其中涵義，可謂與鄭玄相去萬里矣。明人邱濬(1420—1495)云：「是則所謂獨也。是乃人心念慮初萌之端，善惡誠僞之所由分之始，甚細微而幽隱也。……《章句》論愼獨，指出幾之一言，示萬世學者以愼獨之要」(《大學衍義補・謹理欲之初分》)。孫奇逢(1585—1675)云：「誠正修，總一愼獨盡之。致知致字，仍是用愼獨工夫。……窮理盡性至命，即《中庸》戒懼愼獨而中和位育也。一以貫之，更無餘義。周程諸儒，大旨皆如此」(《孫夏峯先生集》，八，《愼獨說》)。是則愼獨可以包括《中庸》之全部。雖其理論欠妥，而孫氏之重視愼獨，可以知矣。

王門以其心學立場，自然以心解愼獨。陽明(王守仁，1472—1529)繼承朱子獨知與幾之意。門人問戒懼是己所不知時工夫，愼獨是己所獨知時工夫。陽明曰：「只是一箇工夫。無事時固是獨知，有事時亦是獨知。人若不于此獨知之地用力，只在人所共知處用功，便是作僞，便見君子而後厭然。此獨知處，便是誠意的萌芽。此處不論善念惡念，更無虛假。一是百是，一錯百錯」(《傳習錄》上)。萌芽即幾微也。然陽明又謂「所謂人雖不知而己所獨知者，此正是吾心良知處」(同上，下)。又謂「格物即愼獨，即戒懼」(同上)。則其獨知乃良知之知而非窮理之知矣。故其

徒歐陽南野(名德,1496—1554)繼之曰:「格物是就視聽喜怒諸事愼其獨知而格之,順其本然之則,以自慊其知」(《歐陽南野集》,四,《答馮守》)。又云:「良知即是獨知,顯淺易知,簡易易從。蓋雖童稚愚蒙,獨知未嘗不明。雖放僻邪侈,獨知未嘗不良。雖昏迷蔽昧,獨知未嘗可以自欺。……五常百行,皆由此出。……故學問之道,惟此知最眞最近,不假强爲,不待遠取。上智下愚,皆可持循」(同上,《答朱芝山》)。簡言之,獨愼即獨知,即良知也。人皆有之。錢德洪(1497—1574)則曰:「致中和工夫,全在愼獨。所謂隱微顯見,已是指出中和本體。故愼獨即是致中和」(《緒山會語》)。聶豹(號双江,1487—1563)亦云:「獨也者,天地之根,人之命也。學問只有此處,人生只有這件。故曰天下之大本也。愼獨便是致中和,中立而和生焉,天下之能事畢矣」(《聶双江集》,九,《答應容菴》)。双江主歸寂,其說自然如此。及至王艮(號心齋,1483—1541),以安身爲主,以至安國安天下,不若聶豹主歸寂,然亦謂「愼獨便是知立大本」(《王心齋全集》,三,《語錄》)。

心學愼獨之說,至劉宗周(稱蕺山先生,1578—1645)而造其極。門人黃宗羲(1610—1695)云:「先生之學,以愼獨爲宗。儒者人人言愼獨,唯先生且得其眞。……學者但證得性體分明,而以時保之,即是愼矣。愼之工夫,只在主宰上,覺有主,是曰意。……先生大指如此指出,眞是南轅北轍,界限淸楚,有宋以來,所未有也」(《明儒學案》,六二,引言)。劉氏愼獨之說,多從其言語問答與其批評朱子見之。蕺山云:「朱子于獨字下補一知字,可謂擴前聖所未發。然專以屬之動念邊事,何耶?豈靜中無知乎」(《劉子全書》,十一,《語錄》)。又云:「朱子表章《大學》,于

格致之說，最爲喫緊。……至愼獨二字，明是盡性喫緊工夫，與《中庸》無異。而亦以心之所發言，不亦疏乎？朱子一生學問，半得力于主敬。今不從愼獨二字認取，而欲掇敬于格物之前，眞所謂握燈而索照也」(同上，十二，《語錄》)。又云：(朱子)「至解愼獨，又以爲動而省察邊事，先此更有一段靜存工夫，則愈析而愈支矣。陽明子反之曰：愼動即是致良知，即知即行，即動即靜」(同上，三八，《大學雜辨》)。又云：「蓋獨不離中和。延平(李侗，1093—1163)姑即中以求獨體，而和在其中。此愼獨眞方便門也。……故朱子終不取延平之說。遂專守程門主敬之法，以敎學者。特其以獨爲動念邊事，不爲無弊」(同上，十一，《語錄》)。

蕺山亦評陽明，曰：「陽明子言良知，每謂個個人心有仲尼。至于中和二字，則反不能信。謂必愼獨之後，方有此氣象。豈知中和若不是生而有之，又如何養成得」(同上)？蓋以其本人觀之，「大要(誠敬)只是愼獨。愼獨即是致中和。致中和即是位育。此是仁者一體實落處」(同上，十九，《答秦宏祐》)。彼云：「大學之道，誠意而已矣。誠意之功，愼獨而已矣。意也者，至善歸宿之地。其爲物不貳，故曰獨。……格物致知，總爲誠意而設，亦總爲愼獨而設也」(同上，三八，《大學雜辨》)。意誠則性體分明而中和可致。是則愼獨亦意也，亦性體也。故蕺山曰：「獨字是虛位。從性體看來，則曰莫見莫顯。是思慮未起，鬼神未知也。從心體看來，則曰十目十手。是思慮旣起，吾心獨知時也。然性體即在心體中看出」(同上，十，《語錄》)。因此「無事此愼獨，即是存養之要，有事此愼獨，即是省察之功。獨外無理。窮此之謂窮理」(同上，十七，《答門人》)。「靜中養出端倪，即意，即獨，即天」(同上，十三，《語錄》)。

蕺山以意釋慎獨，以後李顒(稱二曲先生，1627—1705)述之。問者曰：「註言獨者，人所不知，而己所獨知之地也」。二曲曰：「不要引訓詁，須自己實實體認。凡有對，便非獨。獨則無對，即各人一念之靈明是也。慎之云者，朝乾夕惕，時時敬畏，不使一毫牽于情感，滯于名義，以至人事之得失，境遇之順逆，造次顛沛，死生患難，咸湛湛澄澄，內外罔間，而不爲所轉。夫是之謂慎」(《李二曲全集》，四，《靖江要語》)。此又回到朱子之敬與幾善惡。李氏殆調和二家者也。　(陳榮捷)

**參考文獻：**⑴韋政通：《中國哲學辭典》，「慎獨」條，頁686—687。
⑵《古今圖書集成・理學彙編・學行典・慎獨部》，卷一一六。
⑶《明儒學案》六十二《蕺山學案》。

# 楊朱

即是《莊子》中的陽子居，《呂氏春秋》中的陽生。他的生存年代未能確定，一說他是春秋末年老聃的門徒，另一說他生於戰國時代。公元前四世紀，儒、楊、墨三家思想鼎足而立。墨家溫和的利他主義與楊朱相對的利己主義在表面上針鋒相對，但是同以全民的幸福爲理想。墨子深信利他的必然後果便是利己，楊朱確信：如果人人專注於自我的快樂而不干涉別人，當然洒蘊不犧牲或剝奪別人的快樂，那麼人皆快樂。世俗只愛自己家庭而不愛別人家庭，墨子倡兼愛以矯此弊，孟子誇張此矯枉爲過正，武斷兼愛導致「無父」——不立親父之尊。然而孟子正確地批評楊子的爲我主義引致「無君」——無政府主義。譬如人人不肯拔一毛以利天

下，縱使勉強設立政府，也徵斂不到賦稅以辦公務。《淮南子·氾論訓》說：「全生葆眞，不以物累形。楊子之所立也，而孟子非之」。可見楊子雖然未必是老子的學生，但極可能是莊子的先驅。依據魏晉時代成書的《列子·楊朱篇》，楊子所珍貴的「生」非精神而爲生命或身體或情欲或精力。《呂氏春秋·情欲篇》云：「耳不樂聲，目不樂色，口不甘味，與死無擇(別)。古人得道者生以壽長，聲色滋味能久樂之。奚故？論早定也。論早定則知早嗇，知早嗇則精不竭」。這教人盡早愛惜形軀，切勿濫用。同書《貴生篇》區分人生作三等云：「所謂全生者，六欲皆得其宜也；所謂虧生者，六欲分(半)得其宜也；所謂迫生者，六欲莫得其宜也，皆獲其所甚惡者」。作者又強調迫生連死都不如，表示人生以遂欲爲目標。此派的優點在顯揚個人幸福的意義與價值，否定過度控馭或犧牲個人的集體主義，而不必淪落爲吝嗇和荒淫；此派的缺陷在無積極或正面的修身、齊家、治國、平天下的原則，容易引起爭執戰亂；除非一群愛好和平者聚居於富強國家的郊野，如美國某些「公社」，實踐楊朱式的自治而非他治。 (王煜)

**參考文獻：**(1)嚴靈峯：《道家四子新論》，臺北：商務，1968。

(2)蔣竹莊：《楊墨哲學》，上海，商務，1928。

(3)嚴靈峯：《無求備齋列子集成》。

(4)Robert Nozick, State Anarchy, Utopia, 1974。

# 楊簡

楊簡(1141—1226)，字敬仲，慈谿(浙江)人。父庭顯不仕，以治學自省爲事，嘗與陸九淵(稱象山先生，1139—1193)爲友。簡乾道五年(1169)舉進士，授富陽(浙江)主簿。居官二年，大興教育。八年(1172)九淵登進士第歸，路經富陽。問答有所契，遂定師弟子之禮。淳熙元年(1174)母喪去官。服滿，補紹興府(現浙江紹興縣)司理。行獄必親臨，端默以聽，使自吐露。淳熙十年(1183)丞相史浩(1106—1194)與常平使者朱熹先後薦之，差浙西路撫幹。軍政大修。改知嵊縣(浙江)，丁外艱不赴任。服除，知樂平縣(江西)。興學訓士，夜無盜警。紹熙五年(1194)召爲國子博士祭酒。以爭丞相趙汝愚之去被斥，主管臺州崇道觀，蓋祿薄無職，例不到任也。嘉泰四年(1204)權發遣全州(廣西全縣)。未上而又以言罷。主管仙都觀。嘉定元年(1208)授秘書郎，遷秘書省著作佐郎兼兵部郎官。旋兼考功郎官，兼禮部郎官，授著作郎，遷將作少監。入對，答問往復，漏過八刻。然所陳未行，乃求外補知溫州(浙江)。即移文罷妓，尊敬賢士，嚴整紀律，追値民田。旋遷駕部員外郎，改工部員外郎，又遷軍器監兼工部郎官。又遷將作監兼國史院編修，兼實錄院檢討官。金人大饑，來歸者日以數千萬計，邊吏射殺之。上奏痛言宜以慈懷招撫。不報。會有疾，請去。乃先後予以主管道觀。理宗即位，寶慶元年(1225)，賜男爵，授學士。詔入見，屢辭。卒以大夫致仕。寶慶二年(1226)終，年八十六。謚文正。歸自胄監也，家食十四載。履踐無瑕，兢兢敬謹。晚年築室德潤湖，更名慈湖，指慈谿也。學者稱慈湖先生。

象山門人之中，以楊簡爲最著。乾道八年(1172)三月二十一日象山過富陽，簡問如何是本心。象山曰：「惻隱，仁之端也。羞惡，義之端也。辭讓，禮之端也。是非，智之端也。此即是本心」。簡曰：「簡兒時已曉得。畢竟如何是本心」？凡數問。象山終不易其說。簡亦未省。偶有鬻扇者，訟至于庭。簡斷其曲直訖，又問如故。象山曰：「聞適來斷扇訟，是者知其爲是，非者知其爲非，此即敬仲本心」。簡忽大覺，遂北面拜弟子禮。簡畢生傳象山心學，以心與宇宙爲一，而良知知是知非。嘉泰二年(1202)上劄子願帝不起意念而以虛明之心以行。嘉定元年(1208)旱災蝗害，簡奏謂事在人心。三年(1210)入對，極言此心即大道。定不必學，不起意自靜，是非自明。著《己易》，爲以心性解《易》之第一人。彼以自我即宇宙之易。其言曰：「夫所以爲我者，毋曰血氣形貌而已也。吾性澄然清明而非物，吾性洞然無際而非量。天者吾性中之象，地者吾性中之形。故曰『在天成象，在地成形』。皆我之所爲也。吾未見夫天與地與人之有三也。三者形也，一者性也。舉天地萬物萬化萬理，皆一而已矣」(《慈湖遺書》，七)。

象山門人楊簡袁燮(1144—1224)均大顯貴，又據要津。共倡陸子之學。故象山心學大行于浙。降及明代，其說大行。簡雖遵守其師之說，然亦有異者。象山重在發人本心，而楊簡則只重在心。其後學張揚師說，謂其師嘗大悟幾十，小悟幾十，儼如禪宗祖師矣。故後人謂簡有壞象山之教。（陳榮捷）

**參考文獻：**⑴《慈湖遺書》，卷十八，《續集》二卷。

⑵《宋史》，四〇七。

⑶《宋元學案》，卷七十四。

# 誠

先秦典籍皆言誠，而最重要者爲《中庸》《大學》與《易》。《大學》專言誠意。《易・乾・小象辭》說閑邪存誠與立誠， 皆關道德修養。《中庸》則謂「誠者天之道也。誠之者人之道也」。又謂自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。惟至誠乃能盡性以至贊天地之化育而與天地參，惟至誠乃能化。此仍是道德修養。然《中庸》又謂「物之始終。不誠無物」(二五)，「至誠無息，…… 所以覆物也，……所以成物。誠者非自成己而已也，所以成物也。……合內外之道也」(二五，二六)。于此進入形上學境界。更謂「至誠之道，可以前知。……故至誠如神」(二四)，則富有神秘性矣。《中庸》部分之文，又見《孟子・離婁上》，然只引誠身而謂誠能動人，未見有形上與宗敎性也。

李翺(壯年798)著《復性書》，謂「是故誠者聖人性之也。寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故」。又引《中庸》盡性能化之一段，而謂「道者至誠也。誠而不息則虛，……明，……照。此盡性命之道也」(《復性書》上)。李翺引《易・繫辭》(上五)寂感之言，遂使《中庸》與《易傳》合流。然李氏又云：「寂然不動者，是至誠也。……其心寂然，光照天地，是誠之明也」(《復性書》中)，故雖云「動靜不息，乃是性也」，仍不免偏向于靜。

周子(周敦頤，1017—1073)《通書》雖亦云「寂然不動者誠也」，然即繼之曰：「感而遂通者，神也。……誠精故明，神應故妙」。此爲《通書》第四章。中庸以後論誠之重要者當以《通書》爲首，第一章以乾元爲誠之源，以正性命爲立誠，以元亨利貞爲誠之通復。朱子註此章云：「誠者眞實無妄之謂，天所賦物所受之正理也

。……誠，即所謂太極也」。註第二章亦然。第二章云：「聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也」。于是誠不止爲道德修養之方，而乃道德之源也。第三章云：「誠無爲，幾善惡」。朱子註之曰：「實理自然，何爲之有？即太極也」。以誠爲理爲太極，可謂論誠達至頂峯。

朱子此論，源于程子伊川（程頤，1033—1107）。邵子（邵雍，1011—1077）謂先天學主乎誠（《皇極經世書·心學》第十二）。張子謂「天人異用，不足以言誠。天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道，不見乎小大之別也」（《正蒙·誠明篇》）。均不出《中庸》誠者天之道思誠者人之道之範圍。程子言誠甚多。以行之者一也之一（《遺書》，二上）與主一之一（二四）皆是誠。思無邪亦是誠（二上）。總之以誠包心（十一）。其最重要者，則「無妄之謂誠」一語（六，二十一下）。朱子所有議論以至太極之言，皆從此出。朱子釋誠爲「只是一箇實」，「是自然底實」，「是箇自然之實」，「實有之理」（均《語類》，六）。誠意是實其意（十六）。張子（張載，1020—1077）《正蒙·誠明篇》云：「誠是有物」。朱子則註之云：「有此實理，方有是物」。張子云：「則有始有終」。朱子註之云：「徹底都是實理」。

陳淳（1159—1223）云：「誠字後世都說差了。到伊川方云無妄之謂誠，字義始明。至晦翁（朱子）又增兩字曰眞實无妄之謂，道理尤是分曉」（《北溪字義》「誠」字條）。朱子「誠者眞實无妄之謂，天理之本然也」之語見其《中庸章句》註二十章。朱子又曰：「蓋誠之爲言，實而已矣。然此篇（《中庸》）之言，有以理之實而言者，如曰『誠不可揜』（第十六章）之類是也。有以心之實而言者，如曰『反身而誠』（《孟子·離婁上》）之類是也」（《中庸或問》）。又云：

「所謂誠者物之終始，不誠無物者，以理言之，則天地之理，至實而無一息之妄。故自古至今，無一物之不實。而一物之中，自始至終，皆實理之所為也。以心言之，則聖人之心亦至實，而無一息之妄。故從生至死，無一事之不實。而一事之中，自始至終，皆實心之所為也。此所謂誠者物之終始者然也」(同上)。此以理以心兩面釋誠，乃朱子之創見。即以實理言誠，雖程子無妄之說，可謂立基，然亦朱子擴充而光大之也。朱子云：「誠實理也，亦誠慤也。由漢以來，專以誠慤言誠。至程子乃以實理言」(《語類》，六)。乃所以尊程子也。實則論誠至朱子為高峯。胡宏(1105—1155)「誠者命之道乎」(《知言》一)近之，然未詳也。以後由王陽明(王守仁，1472—1529)至劉宗周(1578—1645)，皆言誠意，當然與其心學相爭，然未免偏于一邊耳。雖戴震(1723—1777)解誠為實，似宗程朱。然彼曰：「曰善曰德，盡其實之謂誠」，仍是以心言之，而未以理言之也。

至于《中庸》之至誠之道，可以前知，與孟子之至誠未有不動，立下儒家祭祀之義之根基。朱子云：「至誠而不動者，未之有也。不誠未有能動者也。此是以實理見之于用，故便存感通底道理」(《語類》，五六)。祖考子孫神人同是一氣，至誠便可感通。此為儒家以誠為祭祀基礎之論。基于實理，又未可全以神秘目之也。 (陳榮捷)

**參考文獻：**(1)錢穆：《朱子新學案》，第二册，頁407—427，《朱子論誠》。

(2)牟宗三：《心體與性體》，頁323—334。

(3)韋政通：《中國哲學辭典》，頁682—684。

(4)宇同：《中國哲學大綱》，頁339—355。

(5)吳怡：《中庸誠字的研究》。

(6)羅光：《中國哲學思想史》三，頁110—120

# 敬

儒家古籍皆以敬爲教。《尚書》曰：「欽明」(《堯典》)。《詩經》曰：「各敬爾身」(《小雅・雨無正》)。《論語》言敬者十九章，均教人如何用敬，惟《孟子》「陳善閉邪謂之敬」(《離婁上》)與《易經》「敬以直內，義以方外」(《坤卦・文言傳》)似釋敬之意，然非定義也。千年以降，儒家皆承《論語》與《禮記》「毋不敬」(《曲禮上》)之誨，思想無所增進。周子(周敦頤，1017—1073)《通書》有《愛敬》一章(十五)，但無發明。張子(張載，1020—1077)以禮教人，說「不敬則禮不行」(《正蒙・至當篇》)，然未出先秦教敬之外也。至二程子則新闢境界，下一定義。

二程于敬均甚加意。明道(程顥，1032—1085)寫字甚敬(《遺書》，三)。見禪寺趨進揖遜之盛，則深嘆曰：「三代威儀，盡在是矣」(《遺書・外書》，十二)。伊川(程頤，1033—1107)以敬爲閑邪之道(《遺書》，十八)，敬而無失乃所以中(二上)。謂惟是動容貌，整思慮，則自然生敬(十五)。不可把虛靜喚做敬(十五)，亦不可以嚴威儼恪爲敬，敬但由此入耳(十五)。其影響最大者，則其釋敬爲主一無適也。伊川云：「所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。……一則無二三矣。言敬莫如聖人之言。《易》所謂敬以直內，義以方外。……久之自然天理明」(十五)。主一之詞，出自《尚書》「善無常主，協于眞一」(《咸有一德》)。《文子・道德篇》曰：「一已者，無適之謂也」。此「適」字原訓「敵」，但程氏改用《論

語》毋適毋莫(《里仁篇》)之意。朱子註「適」云：「專主」也。故朱子云：「程子所謂主一無適，主一只是專一」(《語類》，一二〇)。

專一與佛家禪定甚近。故雖二程屢言敬以直內，義以方外，又評佛家有直內而無方外。其徒尹焞(和靖，1071—1142)主其心收斂不容一物。謝良佐(上蔡，1050—1103)則主常惺惺，使心不昧。如是說敬，未免偏于內向。朱子評之曰：「和靖說敬，就整齊嚴肅上做。上蔡却云是惺惺法。……各有法門。和靖是持守，上蔡却不要如此。……和靖之說固好，但不知集義，又欠却工夫」(《語類》十七)。又「只說能存此心，自然中理。至于容貌詞氣，往往全不加工。設使眞能如此存得，亦與釋者何異？上蔡說便有此病了」(《文集》，四三，《答林擇之》)。

朱子此評，乃闢程門之弊而回復乎二程之敬義夾持。朱子云：「程先生所以有功于後學者，最是敬之一字有力」(《語類》，十二)。又云：「敬者工夫之妙，聖學之成始成終者皆由此。秦漢以來，諸儒皆不識這敬字。直至程子方說得親切」(同上)。「程先生又專一發明一箇敬字」(同上)。「周先生只說一者無欲也。……伊川只說箇敬字，庶幾執捉得定，有箇下手處」(同上)。朱子之貢獻，不在其有何新見，而在其集程子與程門之大成，使之得中。或問朱子說敬處，舉伊川主一與整齊嚴肅之說，與謝氏常惺惺之說，就其中看，謝氏尤切當。朱子答之曰：「如某所見，伊川說得切當。且如整齊嚴肅，此心便存，便能惺惺」(十七)。朱子于收斂，整齊，主一之外，又特重畏。「敬只是一箇畏字」(十二)。然始終要敬以直內，義以方外，敬義夾持(《遺書》，五)。朱子謂敬有死敬，有活敬。「若只守着主一之敬，遇事不濟之以義，辨其是非，則不活。若熟後，敬便有義，義便有敬」(十二)。「敬

義只是一事。如兩脚立定是敬」(同上)。

伊川又云「涵養須用敬，進學則在致知」(《遺書》，十八)。此語成爲理學一貫之敎旨。以後居敬窮理，自朱子，黄榦(1152—1221)，元明儒家以下，皆以爲鳥之双翼，車之兩輪。宋明理學家之重敬，且以敬字爲名，如張栻(1133—1180)之字敬夫，薛瑄(1389—1464)之號敬軒，楊簡(1141—1226)之字敬仲，胡居仁(1434—1484)之號敬齋是也。陽明(王守仁，1472—1529)反對朱子，曰：「明明德只是箇誠意。……如《新本》(朱子《大學新本》)先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無着落處。須用添箇敬字，方才牽扯得向身心上來，然終是沒根源。若須用添箇敬字，緣何孔門倒將最緊要的字落了，直待千餘年後要人來補出？正謂以誠意爲主，即不須添敬字。……今說這裏補箇敬字，那裏補箇誠字，未免畫蛇添足」(《傳習錄》上)。誠如王氏之說，則其致良知之語，亦畫蛇添足了。且彼亦以居敬窮理爲一事，亦以主一爲敬，亦引《易經》敬以直內，義以方外之言(同上)，與程朱無異。王氏好辯耳。至顏元(1635—1704)謂「敬字字面好看，卻是隐壞于禪學處。古人教洒掃即洒掃主敬。……皆身心一致加功，無往非敬也。若將古人成法皆舍置，專向靜坐、收攝、徐行、緩語處言主敬，乃是以吾儒虛字面做釋家實工夫，去道遠矣」(《存學編》，卷四)。此正伊川「不可把虛靜喚做敬」(《遺書》，十五)與朱子「敬非是塊然兀坐，耳無所聞，目無所見，心無所思」(《語類》，十二)之言。朱子《敬齋箴》(《文集》，八五)云：「動靜無違，表裏交正」。

至于恭敬之別，則程子謂「發于外者謂之恭，有諸中者謂之敬」(《遺書》，六)。如是說法，不免有敬只是心境之嫌。門人以此問朱子。朱子答曰：「凡言發于外，似比主于中者較大。蓋必充

積盛滿而後發于外，則發于外者豈不如主于中者」？(《語類》，六)。又云：「恭主容，敬主事。……恭形于外，敬主于中」(同上)，則更親切矣。（陳榮捷）

**參考文獻：**(1)錢穆：《朱子新學案》，第二册，頁298—335，《朱子論敬》。
(2)韋政通：《中國哲學辭典》，「敬」字條，頁675—677。

## 當然與必然

「當然」與「必然」，爲我國哲學史上比較純粹之概念。「當然」指其事，如親親之事實，亦即「其然」。因人人賦有親親之能，故亦曰「能然」。「必然」指理，如所以親親之理，亦即「所以然」。此理乃本然之理，故又曰「本然」。無論事理，皆非人僞有以致之，故以上各種之「然」，皆是「自然」。簡言之，「當然」是「什麼」，「必然」是「爲什麼」？「必然」與「所以然」雖同指理，然重點不同。因有親親之理，乃有親親之事，此所以然也。爲人子者，因其賦有親親之理，旣有此性、此理、此分，自不能不見諸親親之實，此必然也。故「必然」有主觀性，有道德性，有如康德之無上律(Categorical imperative)。

程子(伊川，1033—1107)每言自然之理，當然之理，與理亦必然(《遺書》，十八，廿二上，廿三，廿四)。但無解釋，更無比較。只云：「凡物有本末，不可分本末爲兩段事。灑掃應對是其然，必有所以然」(《遺書》，十五)。朱子乃與以較詳之解釋並指明其關係。朱子云：「程子所謂必有然者，以爲同出于理之自然也」。又云：「洒掃應對之事，其然也，形而下者也。洒掃應對之理，

所以然也，形而上者也」。又云：「有本末者，其然之事也。不可分者，以其悉具所以然之理也」(俱《論語或問・子張篇》)。于《論語集注》，則同章以理一分殊而釋之。本者理一，末者萬殊。然本末貫通，不可分爲二截。

朱子言當然之理頗詳。其言曰：「天者，理而已。大之事小，小之事大，皆理之當然也。自然合理，故曰樂天。不敢違理，故曰畏天」(《孟子集註・梁惠王下》)。其註《孟子・盡心上》「萬物皆備于我」云：「此言理之本然也。大則君臣父子，小則事物細微，其當然之理，無一不具于性分之內也」。《大學或問》云：「既有是物，則其所以爲是物，莫不各有當然之則，而自不容已。是皆得于天之所賦，而非人之所能爲也」。又云：「至于天下之物，則必有所以然之故，與其所當然之則。所謂理也」。又云：「自其一物之中，莫不有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者」。其《論語或問・泰伯篇》云：「理之所當然者，所謂民之秉彝，百姓所日用者也。……其所以然，則莫不原于天命之性」。其《中庸章句》云：「至善則事理當然之極也」。「中庸者……乃天命所當然」。「道者天理之當然」。其徒陳淳(1159—1223)總括之曰：「理有能然，有必然，有當然，有自然處。皆須兼之，方于理字訓義爲備。……蓋其中有是理然後能形諸外爲是事，此能然處也。赤子入井，見之者必惻隱。雖欲忍之而其中惕然，自有所不能以已，此必然處也。又如赤子入井，則合當爲之惻隱，不然，則是爲悖天理而非人類矣，此當然處也。入井而惻隱者，皆天理之眞，流行發現，自然而然，非有一毫人僞預乎其間，此自然處也。……能然必然者，理在事之先。當然者正就事而直言其理。自然則貫事理言之也」(《北溪大全集》「理有能然必然當然自然」條)。

陳淳而後，明儒重心性，清儒重實際，對于純粹抽象概念，不生興趣。惟戴震(1724—1777)贊成程朱必然之說。戴氏云：「『有物有則』。……實體實事，罔非自然，而歸于必然。……由血氣之自然而審察之以知其必然，是之謂理義。自然之與必然非二事也。就其自然，明之盡而無幾微之失焉，是其必然也。……於血氣心知之自然謂之性。于禮義之必然謂之教。程子朱子見常人任其血氣心知之自然之不可，而進以理之必然」(《孟子字義疏證》上)。然戴氏評程朱之理，分義理與氣質之性爲二，又以理如有物焉。曰：「在老莊釋氏徒見于自然，故以神爲已足。程子朱子見于六經孔孟之言歸于必然不可易，非老莊釋氏所能及。……僅以理之一字，易其所謂眞宰者，而餘無所易」(同上)。戴氏反對程朱之理自因其以理爲條理故與程朱之性即理不相容。然釋老又何嘗以形上形下一貫合而爲一耶？（陳榮捷）

# 經世致用

儒家自始即是一種有體有用之學。宋代儒學復興尤在體用並重上面見精神。所以胡瑗在蘇州與湖州任教，立「經義」與「治事」二齋；一方面講明六經，一方面習治民、禦寇、水利等實事。他的學生劉彝說：

> 聖人之道，有體、有用、有文：君臣父子仁義禮樂、歷世不可變者，其體也；詩書史傳子集、垂法後世者，其文也；舉而措之天下，能潤澤斯民、歸于皇極者，其用也。(《宋元學案》卷一《安定學案》)

可見儒學之用決不專在少數知識份子「成德」或「成學」一方面，其最終目的是要「措之天下、潤澤斯民」。這便是所謂「經世」或「經

世致用」。《中庸》「君子尊德性而道問學」一語明明是指社會上領導人物的個人修養而言的，不過是「經世」之前的準備工作而已。王安石變法是儒家「措之天下，潤澤斯民」規模最大的一次實驗，但是不幸而失敗了。他在「秣陵道中口占」中發出「經世才難就」的慨嘆；這句詩最生動地說明了儒家「經世」理想在政治領域內所碰到的挫折之大。南宋以後儒學之所以逐步轉爲內傾正是這一挫折的必然後果。從儒學的全面發展來看，宋明理學至劉宗周而止是具有重大的象徵意義的。在劉氏的系統中，本體收縮至「意根」、功夫收縮至「愼獨」，這就表示出儒學在外在世界受到重重挫折之餘，不得不退歸內心世界，最後竟退至無可再退之境。

孔子曾說：「如有用我者，吾其爲東周乎」？「吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食」？(《論語・陽貨》)這是儒家本有的一種「用」的衝動。孔子又說：「用之則行，舍之則藏」。(《論語・述而》)可見「藏」是不得已屬第二義；「用」是正常的期待，屬第一義。明代以來，中國專制傳統發展到最高峯，儒者不能「行」其道於外，祇有「藏」其心於內，這是一種無可奈何的遭遇。但儒家並未完全喪失其原始的「用」的衝動，因此每當政治社會危機深化之際，「經世」的觀念便開始抬頭，明末與清末都是顯例。

「經世」這個名詞最早見於《莊子・齊物論》：「春秋經世、先王之志」。章炳麟認爲此「經世」兩字當作「紀年」解(《國故論衡》中《原經篇》)，也許可信。後世也有把這個名詞用爲「入世」的同義語，以與佛教的「出世」相對者。如陸象山說：

> 儒者雖至於無聲無臭、無方無體，皆主於經世；釋氏雖盡未來際普度之，皆主於出世。(《象山先生全集》卷二《與王順伯》)

又明代泰州學派的趙貞吉欲作《二通》以括古今之書；內篇曰《經世通》，外篇曰《出世通》(《明儒學案》卷三十三)。這都是「經世」一詞的泛用，並不特涵「經世致用」的意義。

但十六世紀時「經世」的觀念已逐漸受到重視。李贄在他的《藏書》中特闢「經世名臣」一項目，其義已近於「經世致用」。王陽明弟子也常常提及這個名詞。如王畿(1498—1583)說：

> 儒者之學以經世爲用，而其實以無欲爲本。(《王龍谿先生全集》卷十四《賀中丞新源江公武功告成序》)

又說：

> 儒者之學務於經世。然經世之術約有二端：有主於事者，有主於道者。主於事者以有爲利，必有所待而後能寓諸庸；主於道者以無爲用，無所待而無不足。(同上《贈梅宛溪擢山東憲副序》)

從字面看，王畿似乎十分肯定經世致用，但稍加分析即可見他所說的只是一種「無用之用」。儒家經世自始即是「主於事者」。現在王畿特增出一種「以無爲用」而又專「主於道」的經世，其意不過在爲他講「四無」說(即心、意、知、物都是無善無惡)撐儒家的門面而已。王學中祇有江右的馮應京才眞有經世的傾向。他所編《皇明經世實用編》二十八卷是一部很有影響的書。

但明末眞正能開闢經世的風氣者則必須以東林學派爲重鎭。黃宗羲記述顧憲成的講學宗旨道：

> 先生論學與世爲體。嘗言：官輦轂念頭不在君父上。官封疆念頭不在百姓上。至於水間林下三三兩兩相與講求性命、切磨德義，念頭不在世道上。卽有他美，君子不齒也。故會中亦多裁量人物、訾議國政，亦冀執政者聞而藥之也。天

下君子以清議歸於東林，廟堂亦有畏忌。(《明儒學案》卷五十八《東林一》)

這才是道地的儒家經世之學，其中所言「水間林下三三兩兩」則正是指王學末流空辯心性者而言。顧允成曾嘆謂其兄憲成曰：「吾歎夫今之講學者，恁是天崩地陷他也不管，只管講學」。(同上卷六十《東林三》)故東林雖亦繼王學之後而辨「無善無惡心之體」辨本體與功夫，但其根本精神則已走上經世一路。黃宗羲又記高攀龍云：

> 遂與顧涇陽復東林書院，講學其中，每月三日遠近集者數百人。以為紀綱世界，全要是非明白。小人聞而惡之。(同上卷五十八)

此「紀綱世界」一語便是「經世」兩字的確詁。復社接武東林，且有「小東林」之稱，其領袖之一的陳子龍終於崇禎十一年(1638)編成《皇明經世文編》五百四卷。此書網羅有明一代臣僚奏疏三千餘篇，二百七十年間的治亂事跡與制度沿革因之燦然明備。這才眞正是「致用」的經世之學。卷首諸序及凡例等所列贊助及鑒定者之姓名不下數十百人，江南名官及文社名士幾乎無一遺漏。可見此書之成端賴衆力，並非陳子龍及一二編輯人的功績。換句話說，「經世」是明末知識界的共同意識。

和「道問學」一樣，「經世致用」也是清初儒學上承明代而來的一個普遍動向。所不同者，「道問學」主要出於儒學發展的內在要求，而「經世致用」則是儒學因受外在的刺激而起。不但如此，「道問學」與「經世致用」在當時正是相輔相成，並行不悖的兩輪。明末以來，由於儒者痛感水間林下空談心性之無補於世道，這才覺悟到儒學之體決不能限於「良知之獨體」，而必須回向經典，重

求內聖外王之整體。從這一點說，不可否認地，道問學之興也自有其外緣的一面。

「經世致用」既是明清之際儒學的一般傾向，因此我們不能把主張「經世」的學者看成一個「學派」。事實上當時多派的人都同樣注重「經世致用」。限於篇幅，此處姑略引顧炎武、李顒、黃宗羲、王夫之諸家言論來說明這一點。顧氏說：

> 孔子之刪述六經，即伊尹、太公救民於水火之心……故曰：載之空言，不如見諸行事。……愚不揣，有見於此。故凡文之不關六經之指、當世之務者，一切不爲。(《亭林文集》卷四《與人書二》)

他又說：

> 君子之爲學，以明道也，以救世也。……某自五十以後，篤志經史。……著《日知錄》，上篇經術、中篇治道、下篇博聞，共三十餘卷。有王者起，將以見諸行事，以躋斯世於治古之隆。(同上《與人書二十五》)

這顯然是要回到原始儒教的「道體」而彰顯其經世之大用，即劉彝所謂「舉而措之天下，潤澤斯民」。而《日知錄》分爲經術、治道、博聞三篇也與劉氏體、用、文之三分先後若合符節。這裏我們更可看出，淸初經世的份量遠比道問學爲重，因爲後者是手段，前者才是目的。

李顒是一位宗主陸、王的理學家，與顧氏尊朱抑王的哲學立場適相反。但他注重經世亦與顧氏無異。他說：

> 如明道存心以爲體、經世宰物以爲用，則體爲真體、用爲實用。(《二曲集》卷十六《書牘上・答顧寧人先生》)

他更進一步明白地指出：

吾儒之教原以經世爲宗。(同上卷十四《盩厔答問》)

李氏此語並非虛發。他中年以前曾著《經世蠡測》、《時務急策》等書，晚年講授仍不失此意。他爲受學者所開列的讀書目錄分爲「明體」與「適用」兩大類。前者是以陸、王爲主的理學書，而後者則從眞德秀的《大學衍義》、邱濬的《大學衍義補》，《文獻通考》、《歷代名臣奏議》等一直列舉到明末的經世著作。其中包括屯田、水利、鹽政、武備多種實務。尤其值得注意的是他特別看重馮應京的《皇明經世實用編》一書。這可以證明清初經世傾向確是自十六世紀流衍而來的。最後他感慨地說：

右自『衍義』以至『奏議』等書皆適用之書也。噫！道不虛談，學貴實效。學而不足以開物成務、康濟時艱，眞擁衾之婦女耳！亦可羞已！(同上卷七《體用全學》)

李氏平日講學仍以理學爲主，不過他的理學確從自家心身中打熬透悟而得。因此他才眞切地體認到「虛談」道體，是當時一般所謂儒者的大病。他倡經世專從「事」的一方面着眼，與王畿「以無爲用」而專「主於道」的「經世」眞不可同日而語了。

黃宗羲的父親尊素死於東林黨獄。宗羲記其父臨死之前的志節有云：

先生以開物成務爲學，視天下之安危爲安危。苟其人志不在宏濟艱難，沾沾自顧，揀擇題目，以賣聲名，則直鄙之爲硜硜之小人耳。(《明儒學案》卷六十一《東林四》)

尊素被捕時又對宗羲說：「學者不可不通知史事，可讀《獻徵錄》」。(《全祖望鮚埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑文》)所以宗羲的經世意識直接得之東林傳統。全祖望論宗羲的學術旨趣有云：

公謂明人講學，襲語錄之糟粕，不以六經爲根柢，束書

> 而從事於遊談。故受業者必先窮經，經術所以經世，方不爲迂儒之學。故兼令讀史。(同上)

宗羲一生主要精力雖用之於總結宋明理學，但他對儒學的新期待則轉爲兼通經史、以求明體而達用。在這一層次上，他的思想與顧炎武可以說是完全一致的。因此他對空談心性及舍六經而襲語錄也同樣地深惡痛絕。經世致用必主於事，故史學不容偏廢，而尤當留心於當身之史，此亦清初儒者的共同觀點。顧氏除《日知錄》外，尚有《天下郡國利病書》，《肇域志》各一百卷(後一書稿本已散佚)，都是建築在史學基礎之上的經世著作。黃宗羲也是注重史學經世的人。他曾計劃編寫《宋史補遺》與《明史案》，惜均未成。但他在這一方面實有最卓絕的貢獻，即中年所撰《明夷待訪錄》一書。這部書是中國政治思想上最有創造性的著作，但其立說之根據則全在明代的制度史，可以說是史學實用的典範。全祖望記他與黃之傳(字肖堂)共讀此書的感想云：

> 先生……嘗與予讀《明夷待訪錄》，曰：是經世之文也。(《鮚埼亭集》卷二十二《黃文肖堂墓版文》)

這是對《明夷待訪錄》最確切的評價。

王夫之無論在經學或理學方面都是清初最博大、最精深的學人。經學是他的根本，所以他自許爲「六經責我開生面」。(王敔《薑齋公行述》，收在《船山遺書》卷首)在理學方面他宗主張載，排斥陸、王，同時還能突破程、朱甚至儒家的限制。另一方面，他又是史學大家；他的《讀通鑑論》、《宋論》、《黃書》、《噩夢》等都是史學範圍內的重要作品。但是他早年曾受到東林學派的激勵，推重顧憲成、高攀龍諸人，又曾從游於高攀龍的兒子世泰之門。所以他治史學也是以經世致用爲最終目的。他明白地指出：

> 所貴乎史者，述往以爲來者師也。爲史者，記載徒繁，而經世之大略不著，後人欲得其得失之樞機以效法之無由也，則惡用史爲？(《讀通鑑論》卷六)

他是清代最早正式提出「史學經世」這個觀念的人，章學誠比他要遲一百多年。(《文史通義》內篇二《浙東學術》)王夫之中歲以後隱居湘西三十年，與並世學人幾乎全無交涉，而持論與顧、黃諸家相近如此，更可見明末經世意識在思想界持續之久和影響之深了。

我們必須瞭解明末清初儒家注重經世的普遍風氣，然後才能確定顏李學派在思想史上的意義與位置。以年世言，顏元(1635—1704)、李塨(1659—1733)上較晚明諸遺老已是第二代、第三代的人了。這時候宋明理學已成强弩之末，而經典考證則尚在初興的階段。顏元早年當然是讀經史古籍出身的，稍後則出入程朱陸王，而尤好陸王心學。但是這兩種學問在當時已無眞實生命，因此無法滿足他那種認眞而又注重實踐的性格，這樣他就逐漸發展出一種既反對讀書著作又反對靜坐見性的堅決態度。他以過來人的身份指證這兩種功夫不但完全無用，而且大有害於心身，他的正面主張則非常簡單，基本上可以歸納爲一個「用」字。他嘗云：

> 陳同甫謂人才以用而見其能否，安坐而能者不足恃；兵食以用而見其盈虛，安坐而盈者不足恃。吾謂德性以用而見其醇駁，口筆之醇者不足恃；學問以用而見其得失，口筆之得者不足恃。(李塨、王源《顏習齋先生年譜》卷上「丁巳四十三歲」條)

可見無論是「尊德性」或「道問學」，他都以一「用」字斷之。他之所以欣賞陳亮也是以「用」爲主眼。顏元又說：

秦漢以降，則著述講論之功多而實學實教之力少。宋儒惟胡子立經義、治事齋，雖分析已差而其事頗實矣；張子教人以禮而期行井田，雖未舉用而志可尚矣。(《存學編》卷一《明親》)

他在儒學傳統中僅推崇胡瑗、張載兩人，因爲他們尚知重視實用。程、朱、陸、王以下則都在抨擊之列。至於胡瑗析經義與治事而二之，他仍不以爲然。如果以劉彝體、用、文三分法來衡量，顏氏實僅取「用」之一端而已。但他既以得聖道眞傳自負，自然不能完全沒有經典上的根據。他的根據如下：

唐虞之世，學治俱在六府、三事；外六府、三事而別有學術便是異端。周、孔之時，學治只有個三物；外三物而別有學術便是外道。(《顏習齋先生言行錄》卷下《世情第十七》)

六府(金、木、水、火、土、穀)，三事(正德、利用、厚生)本之《僞古文尚書·大禹謨》(亦見《左傳》文公七年)；三物(六德、六行、六藝)則本之《周禮》(《地官》、《大司徒》)，其中對他最親切而實際的則是禮、樂、射、御、書、數六藝。他的學生問他關於「六藝」的功效，他答道：

今於禮、樂、兵、農無不嫻，卽終身莫之用而沒，以體用兼全之氣還於天地，是謂盡人道而死，故君子曰終。(《存學編》卷一《學辨一》)

可知顏元的聖學落實下來便成禮、樂、兵、農四大要目。學者只要能實習這四藝，即是「體用兼全」，可以死而無憾。所以在他的思想系統中道之「體」不須他覓，即存在於「用」之中。

顏氏之學斥程、朱兼斥陸、王，反讀書又反靜坐。驟視之似乎前無所承；但細按之則實聞明末以來經世致用之風而起。所不

同者，顧炎武、黃宗羲、李顒諸人雖重經世而仍守讀書窮理的舊傳統。即顏氏最欽佩的孫奇逢(1585—1675)與陸世儀(1611—1672)也取徑不異：孫氏宗陽明而從事於武備、農事種種實務；陸氏宗朱子而講求天文、地理、水利、農田、兵法。祇有顏氏獨樹一幟，專在「經世致用」一點上立足，其餘一概棄而不道。這可以說明他何以終能形成一個獨立的學派。顏學是經世之學，這一事實，他的弟子們曾一再地加以揭出。王源(1648—1710)說：

> 先生初學未幾，即學兵法，此所以遠邁宋儒，直追三代經世之學也。(《顏習齋先生年譜》卷上「二十三歲」條按語)

李塨則說：

> 古人之學，禮、樂、兵、農，可以修身，可以致用，經世濟民，皆在於斯，是所謂學也。(《存學編》郭金城序所引)

顏元自己也曾用「經世」兩字來說明他的學術性格。他說：

> 學而必習，習又必行，固也。今乃謂全不學習經世之事，但明得吾體，自然會經世，是人人皆不勉而中矣！且雖不勉之聖人亦未有不學禮樂而能之者。(《顏習齋先生言行錄》卷下《世情第十七》)

顏元嚴守自己的信條，不肯耗費精神於文字，故不甚提及當時流行的著述。他的思想淵源遂因此晦而不彰。李塨則要光大師教，故廣通聲氣，不廢博覽。從他的文字中我們可以清楚地看出顏學的脈絡。李氏曾輯諸儒論學一編名曰《未墜集》，其中有李顒「吾儒之學以經世爲宗」一條。(按即前引《盩厔答問》)顏元批曰：

> 見確如此。……何不舉古人三事三物之經世者與人習行哉！(《顏習齋先生年譜》卷下「五十八歲」條)

這是李塨把顏學安置在當時經世思潮之中並獲得其師親自認可的

顯證。李氏又指出：

> 明李盱眙馮慕岡(按：即馮應京)著《經世實用編》，即重六藝；清初太倉陸桴亭(按：即陸世儀)有《思辨錄》，講究六藝頗悉……皆與習齋說不謀而合。(《恕谷後集》卷十三《醒蕃文集序》)

這更是將顏氏的經世意識一直追溯到十六世紀了。「經世致用」是彌漫在明清之際思想界的一種共同精神，顏元在不知不覺之間便會感受得到，而不必定得之於某家某書。李塨所說的「不謀而合」是很自然的事。至於李塨本人，則更是有意識地繼承並發展了清代的經世傳統，他在二十八歲時即「書廿一史經濟可行者於册，曰：『閱史郄視』」(《李恕谷先生年譜》卷二)，七十三歲時又撰《擬太平策》(《自序》)。這顯然走的是顧、黃、王諸家史學經世的途徑。但李塨已進入考證學成熟的階段。「經世致用」的外緣既不存在，而顏李學派所根據的經典又適成爲眞僞聚訟之所在。顏元反對講書，認爲「有疑乃講之」。(《顏習齋先生年譜》卷上「三十五歲」條)不幸他的立論根據便正是「有疑」，遂使李塨不得不走上讀書著書之一途。「經世致用」終於淹沒在「道問學」的洪流中了。

但是「經世」的意識並沒有從中國思想史上完全消失，它仍然深藏在儒學的底層。即使在乾嘉考證學鼎盛的時代，第一流學人也始終不能忘情於「經世致用」。最瞭解戴震思想的洪榜說：

> 先生(指戴震)抱經世之才，其論治以富民爲本。故常稱《漢書》云：『王成、黃霸、朱邑、龔遂、召信臣等，所居民富，所去民思，生有榮號，死見奉祠，廩廩庶幾德讓君子之遺風』，先生未嘗不三復斯言也。(《戴震文集》附錄《戴先生行狀》)

章炳麟論戴氏之學，也說：

> 震自幼爲賈販，轉運千里，復具知民生隱曲，而上無一言之惠，故發憤著《原善》、《孟子字義疏證》，專務平恕。……
> ……如震所言，施於有政，上不苛責，下無怨讟，衣食孳殖，可以致刑措。……夫言欲不可絕，欲當卽爲理者，斯固竦政之言，非飭身之曲矣。(《太炎文錄》卷一《釋戴》)

洪、章兩氏的論點恰足以互相發明，而章氏掘發戴震哲學的經世背景，所見尤爲深透。

錢大昕序明代袁袠所著的一部經世作品曰：

> 夫儒者之學在乎明體以致用。詩書執禮皆經世之言也。《論語》二十篇、《孟子》七篇，論政者居其半。當時師弟子所講求者，無非持身、處世、辭受、取予之節，而性與天道雖大賢猶不得而聞。儒者之務實用而不尚空談如此。(《潛研堂文集》卷二十五《世緯序》)

錢氏在乾嘉學人中最稱謹飭，但此序發揮儒學經世之旨則不免情見乎詞。我們不難由此窺見他內心深處對現實社會的關注。此外如章學誠本「史學經世」而發爲禮貴當時之說，洪亮吉(1746—1809)著《意言》切論當世積弊，汪中(1744—1794)撰《哀鹽船文》反映鹽民的痛苦，都是經史考證學者具有經世意識的顯證。汪中出身貧困，與戴震相似，故研治禮經皆期其有益於民生日用。他在給畢沅的信上說：

> 昔子產治鄭，西門豹治鄴，汲黯治淮陽，黃霸治潁川，虞詡治朝歌，張金義治洛陽，並以良績光于史冊。公既兼其地，又兼其政。邦家之光，民之父母，斯則中所企注者耳。中少日問學實私淑顧寧人處士。故嘗推之六經之旨，以合于

世用。(《述學別錄・與巡撫畢侍郎書》)

他希望畢沅效法歷史上的循吏，正與戴震「論治以富民為本」的觀點相一致。他自述治經以顧炎武為楷模，則說明他是自覺地繼承了清初儒家的經世精神。他又說：

> 中嘗有志於用世，而恥為無用之學，故於古今制度沿革、民生利病之事，皆博問而切究之，以待一日之遇。(同上《與朱武曹書》)

在這一段話裏「窮經待後王」(顧炎武詩)與「明夷待訪」的意態更是躍然紙上了。

十九世紀初葉，隨着社會政治危機的日益加深，儒家的經世意識終於全面復活。魏源輯《皇清經世文編》始於1825，下距鴉片戰爭尚十有餘年。所以晚清經世思想的興起決不能解釋為對西方挑戰的反應，而是中國思想史自身的一種新發展。其外在的刺激也依然是來自中國本土。　(余英時)

參考文獻見本書「從尊德性到道問學」條(頁519——530)。

# 經學與理學

經學與理學是清代學術思想史上的一個重要論點。根據一般的說法，這個論點起於顧炎武(1613—1682)所提出的「經學即理學」的口號。全祖望概括顧氏的意見說：

> 古今安得有所謂理學者？經學即理學也。自有舍經學以言理學者，而邪說以起，不知舍經學則其所謂理學者禪學也。(《鮚埼亭集》卷十二《亭林先生神道表》)

但顧氏原文與此略有不同。他在《施愚山書》中說：

> 愚獨以為理學之名，自宋人始有之。古之所謂理學、經

學也，非數十年不能通也。……今之所謂理學，禪學也，不取之五經，而但資之語錄，校諸帖括之文而尤易也。(《亭林文集》卷三)

原文辭氣遠較全氏轉述之語為和緩。而且從「今之理學……但資之語錄」一語判斷，則顧氏所指斥者顯然是當時的王學(心學)末流。這是可以從《日知錄》卷二十中「心學」、「舉業」、「朱子晚年定論」諸條得到印證的。

後來清代經學的興起雖然頗受顧氏此語的影響，但此語在思想史上的起源與意義則尚有待於進一步的分析。言理學必「取之五經」的觀念早已顯露於陽明之世；而且朱子之所以大規模地從事經典整理工作也是這一觀念的具體表現。其中關鍵乃在於宋明理學家都堅持他們的思想是直接得之六經、孔、孟。他們無法擺脫經典文字(朱子所謂「讀書」)的糾纏正是因為他們必須證明他們所採取的哲學觀點確是根據「古義」而來的。王陽明為什麼在龍場頓悟之後要有「五經臆說」之作(見《陽明全書》卷二十二外集四《五經臆說序》)？又為什麼要重定「大學古本」？還不是因為了要說明他的「格物」新解確是古聖相傳的真血脈嗎？

但是問題尚不祇此。陽明以來儒學內部「性即理」(程、朱理學)與「心即理」(陸、王心學)的爭論日趨激烈。儘管爭論的兩造都理直氣壯、充滿自信，但畢竟誰也不能說服誰。所以這場官司是不可能在哲學層次上得到結果的。甚至像黃宗羲(1610—1695)那樣熟悉理學文獻的人也終不得不發出「心性難明」的慨嘆。(見《明儒學案》卷四十七《諸儒中一》)心性官司的兩造最後剩下唯一的最高法院可以上訴，那便是儒學的原始經典。羅欽順說：

程子言：性即理也；象山言：心即理也。至當歸一，精

義無二。此是則彼非，彼是則此非，安可不明辨之？昔吾夫子贊易，言性屢矣。曰：乾道變化，各正性命。曰：成之者性。曰：聖人作易，以順性命之理。曰：窮理盡性，以至於命。但詳味此數言，性卽理也，明矣！於心，亦屢言之。曰：聖人以此洗心。曰：易其心而後語。曰：能說諸心。夫心而曰洗、曰易、曰說，洗心而曰以此。試詳味此數語，謂心卽理也，其可通乎？且孟子嘗言：理義之悅我心，猶芻豢之悅我口，尤爲明白易見。故學而不取證於經書，一切師心自用，未有不自誤者也。(《困知記》卷二)

羅氏爲了解決幾百年來儒學內部爭訟不息的中心問題，最後竟乞靈於原始典籍中的語句，這是心性之學必然要轉向經學研究的最好說明。理學爭論必須「取證於經書」，便是「經學卽理學」的眞源所在。這是思想史上所謂「回向原典」(return to sources)的普遍現象，並不僅中國儒家爲然。湯用彤說：

大凡世界聖教演進，如至于繁瑣失眞，則常生復古之要求。耶穌新教，倡言反求聖經。佛教量部稱以慶喜(阿難)爲師。均斥後世經師失教祖之原旨，而重尋求其最初之根據也」。(《魏晉玄學論稿・王弼之周易論語新義》)

這段話恰可以解釋從理學發展到經學的「內在理路」。

以觀念的最初出現而言，經學卽理學之說已始於十六世紀的歸有光(1507—1571)。費密(1625—1701)說：

聖人之道，惟經存之；舍經，無所謂聖人之道。鑿空支蔓，儒無是也。歸有光嘗聞之云：『自周至於今，二千年間先王教化不復見。賴孔氏書存，學者世守以爲家法，講明爲天下國家之具。漢儒謂之講經，後世謂之講道。能明於聖人

之經，斯道明矣。世之論紛紛然異說者，皆起於講道也』。有光眞不爲所惑哉！(《弘道書》卷上《道脈譜論》)

歸氏原文見《送何氏二子序》(《震川先生集》卷九)，費氏引文乃概括其大意。原文中特別提及當世儒者「敢爲異論，務勝於前人。其言汪洋恣肆，亦或足以震動一世之人」。則顯然針對王學而發。震川是文學家，不在理學門戶之內；但他接受儒家的基本價值，因此也同樣關懷儒學的發展。費氏也不是理學門戶中人，故其「舍經即無所謂道」之說乃從震川處轉手。而稍早尚有錢謙益(1582—1664)，直承震川之論。他說：

世謂之講道，漢儒謂之講經。而今聖人之經，卽聖人之道也。(《初學集》卷二十八《新刻十三經註疏序》)

這個說法無論在精神上或字面上都和震川《送何氏二子序》完全一致。方以智晚年在青原山持論亦同。他一則曰：

「夫子之教，始於詩、書，終於禮樂……太枯不能，太濫不切。使人虛掠高玄，豈若大泯於薪火。故曰：藏理學於經學」。(《青原山志略・凡例》「書院」條)

再則曰：

朱、陸諍而陽明之後又諍，何以定之？曰：且衍聖人之教而深造焉。……聖人之經卽聖人之道。(同上卷三《仁樹樓別錄》)

前一語即顧亭林「經學即理學」之說，後一語則與上引錢牧齋之文如出一手。尤其值得注意的是方氏明白指出，祇有回到經典始能「定」程朱陸王之「諍」。這正是羅欽順「取證於經書」的主張。明代理學內部的爭辯不可避免地要逼出清代的經學考證，觀羅、方諸家之說而益無可疑了。

清代經學的興起具有哲學的背景，實例甚多。《大學》與《古文尚書》的考辨尤其可以說明問題。《大學》爲程、朱理學的基本根據之一，但是對王陽明的心學則構成極大的困擾。前面已提到陽明重訂《大學古本》的事，劉宗周(1578—1645)修正陽明學而別立「愼獨」的宗旨，但也因與《大學》言正、誠、格、致的先後次序不合，頗難調停。他因此而有《大學古文參疑》之作，網羅一切可見的版本而加以校訂。但是文獻與理論之間的矛盾還是不能完全消除。這樣終於逼出了陳確(1604—1679)的《大學辨》之作。陳氏斷定「大學非聖經」，乃秦以後的作品， 其動機純在解決陽明「致良知」與其師「愼獨」說中的理論困難。陳確在《大學辨》中明白地說：

> 故程子之言主敬也，陽明之言致良知也，山陰先生之言愼獨也，一也，皆聖人之道也，無勿合也；而以之說《大學》，則斷斷不可合。欲合之而不可合，則不得不各變其說。各變其說而於《大學》之解愈不可合。不可合于《大學》之解，而又未始不可合於聖人之道，則諸儒之言，固無有勿合也。而有勿合者，徒以《大學》之故而已矣。(《陳確集・別集》卷十四《大學辨》)

這段話最可證明陳氏辨僞完全是出於哲學理論上的需要；他並不是一個爲辨僞而辨僞的經學家。更重要地，陳氏辨《大學》非聖經，其最終極的目的是摧毀朱子「致知格物」說的根據地，以伸張陽明的「知行合一」及其師的「一貫」之旨。他說：

> 陽明不直攻《大學》，而但與朱子爭格致之解，雖諄諄言知行合一，知行無先後，說非不甚正，而《大學》故在也。《大學》紛紛言先、言後，有目共見，朱子反得憑《大學》之勢，而終以說勝陽明子，故其辨至今不息。嗚呼！此亦陽明之

道也。(同書卷十四《翠濤山房帖》)

又說：

語曰：『止沸者抽其薪』，此探本之論也。姚江之合知行，山陰(按：即劉宗周)之言一貫，皆有光復聖道之功，而於《大學》之解，終落落難合，僕痛此入於骨髓，幸天啓愚衷，毅然辨《大學》之決非聖經，爲孔、曾雪累世之寃，爲後學開蕩平之路。聖人復起，不易吾言。(同上《別集》卷十五《答查石丈書》)

這樣坦白的供證尤足說明清代經學考證是理學爭論的必然歸趨。

閻若璩(1636—1704)著《尚書古文疏證》也同樣具有哲學的背景。《古文尚書》辨僞起於宋代的吳棫和朱子，早已成經學史上一大公案，故其事初未涉及哲學問題。閻氏則是一標準考證學者，也和陳確之專治理學者不同。但《古文尚書》中有《大禹謨》一篇，其中有「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中」十六字，是明代王學一派中人所一再强調的「虞廷傳心」。此十六字在王學中的重要性，正相當於《大學》格物致知一節在朱子系統中的位置。閻氏指出「人心惟危，道心惟微」出於荀子所引的古代「道經」，也是在文獻方面對王學作釜底抽薪。蓋閻氏雖非理學家，但他的哲學立場則明明是偏坦程朱、反對陸王的。所以他在《尚書古文疏證》卷八之末論諸儒從祀一條中，一方面主張增祀羽翼程朱的羅欽順與高攀龍，另一方面則堅持要「近罷陽明、遠罷象山」。在陳述何以必須罷祀陽明一節中，他用了相當長的篇幅斥陽明「無善無惡心之體」之說。不但如此，在同卷第一百十九條中更特引黃宗羲序《疏證》兩卷本語，謂「十六字爲理學之蠹最甚」。可見他辨「人心」、「道心」一節之僞是出於一種明確的反陸王的意識。故

《尚書古文疏證》一書始於辨僞而終於爭理學正統，斷無可疑。毛奇齡(1623—1716)在清初王學諸人中持門戶之見最深，自然識得閻氏的絃外之音，故他在《古文尚書寃詞》中特辨虞廷傳心十六字非僞。(卷四)他在《與潛邱論尚書疏證書》中說：

> 昨承示《尚書疏證》一書，此不過惑前人之說，誤以《尚書》爲僞書耳。其于朱陸異同則風馬不及，而忽詬金谿、姚江，則又借端作橫枝矣。……且人心、道心，雖荀子有之，然亦荀子引經文。……又且正心誠意，本于《大學》；存心養性，見之《孟子》；並非金谿、姚江過信僞經，始倡心學，斷可知矣。(《西河文集·書》卷七)

這封信更證明閻、毛兩人表面上雖是爭考證的是非，而暗地裏則仍繼續前代的哲學辯論。這是「藏理學於經學」的最具體的表現。

顧炎武「經學即理學」的理論之所以發生較大的影響，主要是因爲他不但有理論而且有方法與著作足爲後世示範。他說：

> 愚以爲讀九經自考文始；考文自知音始。以至諸子百家之書亦莫不然。不揣冒昧，僭爲《唐韻正》一書，而於《詩》、《易》二經，各爲之音，曰：《詩本音》、曰：《易音》。以其經也，故列於《唐韻正》之前。而學者讀之，則必先《唐韻正》，而次及《詩》、《易》二書，明乎其所以變。而後三百五篇與卦爻彖象之文可讀也。其書之條理最爲精密。(《亭林文集》卷四《答李子德書》)

後來乾嘉經學基本上即沿着顧氏所指示的途徑進行，故音韻、文字都發展成爲獨立的知識領域。但這一理論的本身也要等到清代中葉考證學完全成熟以後才臻於完備。戴震說：

> 經之至者、道也，所以明道者、其詞也，所以成詞者、

字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。(《戴震文集》卷九《與是仲明論學書》)

又說：

後之論漢儒者，輒曰故訓之學云爾，未與於理精而義明。則試詰以求理義於古經之外乎？若猶存古經中也，則鑿空者得乎？嗚呼！經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志，譬之適堂壇之必循其階，而不可以躐等。(同上卷十《古經解鉤沈序》)

同時錢大昕也說：

六經者、聖人之言。因其言以求其義，則必自詁訓始。謂詁訓之外別有義理，如桑門以不立文字爲最上乘者，非吾儒之學也。(《潛研堂文集》卷二十四《臧玉琳經義雜序》)

戴、錢兩家的立論是建築在一個世紀的經典考證的基礎之上，所以比顧炎武「經學即理學」之說更爲具體、也更具自信，但基本精神則顯與顧氏先後一貫。錢大昕特別指出「不立文字」的舊公案，足見他尙有「今之理學、禪學也」一語存乎胸中。戴震著《原善》、《易繫辭論性》、《讀孟子論性》、及《孟子字義疏證》諸篇，在理學上別創新解，更使得「經學即理學」不曾流爲虛語。無論我們對戴氏的哲學持何種態度，我們終不能不承認它代表了儒家在「道問學」階段的思想傾向。（余英時）

**參考文獻**：見本書「從尊德性到道問學」條(頁519——530)。

# 聞見之知與德性之知

「聞見之知」(或「見聞之知」)的觀念是相對於「德性之知」而成立的。把知分爲「德性」與「聞見」兩類是宋代儒家的新貢獻。大略地說，這一劃分始於張載，定於程頤，盛於王陽明，而泯於明清之際。其發展歷程適與儒學從「尊德性」轉爲「道問學」相應。爲了比較深入地認識清代思想的性質，對這一觀念的歷史演變加以整理是有必要的。

張載說：

> 世人之心，止於聞見之狹；聖人盡性，不以見聞梏其心；其視天下，無一物非我。……見聞之知乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。(《正蒙·大心篇》)

張載在這裏所要說明的問題主要是聖人何以能超越自我而與天地萬物爲一體。其關鍵即在心不爲感官(見聞)所限而別具一種更高的抽象認知的能力。由於他把這一高級智能看成人的道德觀念的來源，因此稱之爲「德性所知」。「見聞」與「德性」之別，其經典的根據是《孟子》。《告子上》云：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也」。但是孟子尙僅就官能而言；他的「思」指向道德，而未必以道德領域爲限。張載的劃分則特別凸顯了道德知識與一般客觀知識的對比。這是宋明儒學在「尊德性」階段所展示的新方向。

程頤進一步把這一分別確定爲下面的形式：

> 聞見之知非德性之知。物交物，則知之非內也；今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假見聞。(《二程遺書》卷二十五《伊川先生語十一》)

程頤的說法字面上雖與張載相近，而實則頗有不同。第一、程氏明白以「聞見之知」與「德性之知」對擧，而張氏僅云「德性所知」。第二、張氏對「聞見」未作清晰界說，程氏擧「博物多能」爲例，遂確定「聞見」不限於感官所得的知識。「博物多能」決不能僅靠「耳目之官」，它同樣也離不開更高一層的「心之官」。故「德性」與「聞見」正式分爲兩種截然不同之「知」，其事正式始於程氏。第三、張氏謂「德性所知不萌於見聞」，意即德性不始於聞見，但並未說明是否完全不需要聞見。程氏改「萌」字爲「假」字，好像表示「德性」自始至終都與「聞見」無關。這樣一來，這兩種知識的分別便變得絕對化了。後世關於這個問題的討論基本上是以程氏的說法爲根據的。

由於王陽明自認他所講的「良知」即是「德性之知」，「良知」和「聞見之知」的關係遂成爲王學中的一個中心問題。他的學生歐陽德(字崇一，1497—1554)曾問他道：

> 師云：德性之良知非由於聞見。若曰：「多聞擇其善者而從之」、「多見而識之」則是專求見聞之末，而已落在第二義。竊意良知雖不由見聞而有，然學者之知未嘗不由見聞而發。滯於見聞固非，而見聞亦良知之用也。今日落在第二義，恐專以見聞爲學者而言。若致其良知而求之見聞，似亦知行合一之功矣！如何？

歐陽德因爲《論語》上明有「多聞」、「多見」之文，深感完全否定「聞見之知」似有未安，故問其師是否可以在承認「良知」爲第一義的大前提下給「聞見之知」安排一個「第二義」的位置。這大概是明代許多「尊德性」的儒者心中所同有的疑問。陽明答曰：

> 良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯

> 於見聞，而亦不離於見聞。……故致良知是學問大頭腦，是聖人敎人第一義。……若主意頭腦專以致良知爲事，則凡多聞多見莫非致良知之功。蓋日用之間，見聞酬酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行。除卻見聞酬酢，亦無良知可致矣。故只是一事。若曰致其良知而求之見聞，則語意之間未免爲二。此與專求之見聞之末者雖稍有不同，其爲未得精一之旨則一而已。「多聞擇其善者而從之」、「多見而識之」，旣云擇，又云識，其良知亦未嘗不行於其間。但其意乃專在多聞多見上去擇識，則已失卻頭腦矣。(《傳習錄》卷中《答歐陽崇一》)

細察陽明之意，良知雖在本質上是「德性之知」，但其中即包括了「聞見之知」，因爲聞見並不在良知之外，而是良知在低一層次(所謂「第二義」)的運作而已。至於良知何以能自我轉化爲聞見，陽明則未有明白的解說。所以陽明的良知基本上具有一種「超知識」的性格。儘管如此，「聞見之知」在陽明的哲學系統中沒有獨立自足的地位則顯然可見。因此他竟公然指責《論語》上那些關於「多聞」、「多見」的說法爲「失却頭腦」。正是由於陽明對「聞見之知」抱着一種壓抑的態度，他的弟子輩最後便走上了「反知識」的一條路。王畿(1498—1583)說：

> 夫良知之與知識，爭若毫釐，究實千里。同一知也，良知者不由學慮而得，德性之知求諸己也；知識者由學慮而得，聞見之知資諸外也。(《王龍溪語錄》卷二《書婺源同志會約》)

依王畿的說法，良知不學不慮，知識則必學必慮。故追求知識與「致良知」適成背道而馳。「聞見之知」在此不僅是「第二義」的，而

且具有負面的意義。因此王畿又說：

> 吾人學不足以入聖，只是不能蒙(按：「蒙」指「蒙童」，即赤子之心)。知識反爲良知之害，才能反爲良能之害，計算反爲經綸之害。若能去其所以害之者，復還本來清靜之體，所謂溥博淵泉，以時而出，聖功自成，大人之學在是矣。(同上卷五《與陽和張子問答》)

知識有害於良知，必去之而後始能優入聖域，這是王學末流的共同見解。明清之際許多思想家不滿意王學，起而加以彈正，其重點之一便是這一絕對化的良知論。

與王陽明同時的王廷相(1474—1544)已正式駁斥「德性之知」與「聞見之知」的區別。他的知識論明確地表現在下面這一節文字中：

> 心者，棲神之舍；神者，知識之本；思者，神識之妙用也。自聖人以下，必待此而後知。故神者在內之靈，見聞者在外之資。物理不見不聞，雖聖哲亦不能索而知之。使嬰兒孩提之時，即閉之幽室，不接物焉；長而出之，則日用之物不能辨矣，而況天地之高遠，鬼神之幽冥，天下古今事變，杳無端倪，可得而知之乎？夫神性雖靈，必藉見聞思慮而知；積知之久，以類貫通，而上天下地，入於至細至精，而無不達矣，雖至聖莫不由此。……夫聖賢之所以爲知者，不過思與見聞之會而已。世之儒者乃曰思慮見聞爲有知，不足爲知之至，別出德性之知爲無知，以爲大知。嗟乎！其禪乎！不思甚矣。殊不知思與見聞必由吾心之神，此內外相須之自然也；德性之知，其不爲幽閉之孩提者幾希矣。(《王廷相哲學選集・雅述上篇》)

王廷相認定一切知識都是「思」與「見聞」內外會合的結果，故無所謂完全不涉及聞見的「德性之知」。他强調「積知之久，以類貫通」；基本上這是承繼了荀子知識論的觀點，同時也比較接近朱子《大學‧格物補傳》的看法。在陽明良知說盛行的時代，這一知識論的出現在思想史上是具有新的意義的；它象徵着儒學「尊德性」之境已發展至極限，「道問學」的階段即將代之而起了。

明代中葉以後程、朱學派糾正陽明「良知」之說也往往嚴守「聞見之知」這一關口，呂柟(涇野，1479—1542)和羅欽順足爲代表。《明史》說：「時天下言學者，不歸王守仁，則歸湛若水，獨守程、朱不變者，惟柟與羅欽順云」。(卷二八二《呂柟傳》)《呂涇野先生語錄》載：

> 南昌裘汝中問：聞見之知非德性之知。先生曰：大舜聞一善言、見一善行，沛然莫之能禦，豈不是聞見？豈不是德性？然則張子何以言不梏於見聞？曰：吾之知本是良的，然被私欲迷蔽了，必賴見聞開拓，師友夾持而後可，雖生知如伏羲亦必仰觀俯察。汝中曰：『多聞擇其善而從之，多見而識之，乃是知之次也』。是以聖人將德性之知，不肯自居，止謙爲第二等工夫。曰：聖人且做第二等工夫，吾輩工夫只做第二等的也罷。殊不知德性與聞見相通，原無許多等第也。(《明儒學案》卷八《河東學案》二)

「德性」與「聞見」相通，做工夫祇在「聞見」上，這是針對王學而發的明快駁斥。羅欽順對良知說的諍議尤其深刻。他說：

> 然人之知識不容有二，孟子本意但以不慮而知者名之曰良，非謂別有一知也。今以知惻隱、知羞惡、知恭敬、知是非爲良知，知視、知聽、知言、知動爲知覺，是果有二知乎

？夫人之視、聽、言、動，不待思慮而知者亦多矣。感通之妙捷於桴鼓，何以異於惻隱、羞惡、恭敬、是非之發乎？且四端之發，未有不關於視、聽、言、動者；是非必自其口出，恭敬必形於容貌，惡惡臭臭輒掩其鼻，見孺子將入於井，輒匍匐而往救之，果何從而見其異乎？知唯一爾，而强生分別，吾聖賢之書未嘗有也。（《困知記》卷五附錄《答歐陽少司成崇一》）

羅氏此處駁「良知」與「知覺」不得判然劃分爲二，「良知」也不能離開「知覺」而懸空地存在，其根據即是朱子對「聞見之知」的意見。有人問朱子「知有聞見之知否」？朱子答道：

知只是一樣知，但有真不真，爭這些子，不是後來又別有一項知，所以亦只是這箇事，如君止於仁、臣止於敬之類。人都知得此，只後來便是真知。（《朱子語類》卷三十四《論語十六・蓋有不知而作之者章》）

「後來又別有一項知」即指「德性之知」。朱子根本不承認「知」有「聞見」與「德性」之辨。但因程頤主張此一分別，故下語較涵蓄而已。由此可見朱子絕不盲從程頤。在理學史上，一般人雖視程、朱爲一派，其實兩人之間大有異同在。在這個重要問題上，反而是王陽明沿襲了程頤的觀點。後世儒家各據自己的哲學立場爲宋明理學劃分系統，然皆不免簡化與武斷之病；其分解愈整齊則離開歷史眞實也愈遠。羅欽順又謂聞見之知亦有「不待思慮」者，與「德性之知」不異。這對陽明及其後學尤爲有力的駁論。羅汝芳(1515—1588)曾持赤子即具無所不知的「良知」之說，以駁斥朱子「由良知以充之以至無所不知」的見解。他的學生不瞭解這種論點，於是他舉例說：

今試抱赤子而弄之，人從左呼則目卽盼左，人從右呼則目卽盼右。其耳蓋無時而不聽，其目蓋無處而不盼；其聽其盼蓋無時無處而不展轉，則豈非無時無處而無所不知能哉！（《盱壇直詮》下卷）

毫無可疑地，羅汝芳在這裡是以人的生物本能來解釋良知，即是羅欽順所謂「人之視、聽、言、動，不待思慮而知者」。羅汝芳（近溪）在王學傳統中與王畿（龍溪）齊名，當時論者即有「龍溪筆勝舌，近溪舌勝筆」（《明儒學案》卷三十四《泰州》三）之說。現在他解釋「不學而能」、「不慮而知」的「良知」竟不自覺地陷入羅欽順所持「德性」與「聞見」同是一「知」的論斷。這也是「尊德性」的領域已開拓窮盡的一種朕兆。

劉宗周是明末理學的最後一位大師；他的「愼獨」宗旨基本上仍脫胎於陽明「致良知」之教。其子劉汋曾說：「先生于陽明之學凡三變：始疑之，中信之，終而辨難不遺餘力」。（《劉子全書》卷四十下《蕺山年譜》六十六歲冬十一月條下附註）像這樣一個從王學內部奮鬥出來的人，他的批判是特別值得注意的。他晚年批判儒學史上許多二分法的謬誤，其中專門涉及陽明者有兩條：

聞見、德性分言，自陽明子始；頓、漸分言，亦自陽明子始。（同上《年譜》六十六歲十二月條）

可見他把「聞見之知」與「德性之知」的劃分看成王學的第一特色。這一分法確自陽明以來才成爲理學的中心問題，故他歸始於陽明也不算嚴重錯誤。他對這一問題的正式意見如下：

世謂聞見之知與德性之知有二。予謂聰明睿知非性乎？睿知之體不能不竅於聰明，而聞見啓焉。性亦聞見也；效性而動者學也。今必以聞見爲外，而欲隳體黜聰以求睿知，並

其睿知而槁矣！是隳性於空，而禪學之談柄也。(《劉子全書》卷二九《論語學案》「多聞擇善、多見而識」條)

他又說：

蓋良知與聞見之知總是一知。良知何嘗離得聞見？聞見何嘗遺得心靈？(《明儒學案》卷六十二《蕺山學案・語錄》)

以哲學背景而言，劉宗周與王廷相、羅欽順都不相同，但是關於這個問題的意見竟殊途而同歸。其間微有不同者，王、羅兩人偏重在說明「德性之知」不能絕對化，劉宗周則偏于加重「聞見之知」在儒學中的份量。這種深微的變遷尤其透露了思想史發展的消息。

這個新的趨向至清初而益爲顯著。王夫之注張載《正蒙》，雖沿用「德性」與「聞見」的分別，却處處對「聞見之知」露出鄭重之意。「德性所知，不萌於見聞」句，注云：

見聞可以證於知已知之後，而知不因見聞而發。

注文上半句在原文中並無着落，顯然是王夫之爲了强調「見聞」的功能而添入的。《正蒙》：「人病其以耳目見聞累其心，而不務盡其心。故思盡其心者，必知心所從來而後能」。注云：

耳目見聞皆其(指「靈明」)所發之一曲，而函其全於心以爲四應之真知。知此，則見聞不足以累其心，而適爲獲心之助，廣大不測之神化，無不達矣。

按：原文僅言「見聞累其心」，注語則轉說「見聞」如何能不爲心累，反爲獲心之助。這裏更顯出注者正視「聞見之知」的深意。《正蒙》：「耳目雖爲性累，然合內外之德，知其爲啓之要也」。注云：

多聞而擇，多見而識，乃以啓發其心思而會歸於一，又

非徒恃存神而置格物窮理之學也。此篇力辨見聞之小而要歸於此，張子之學所以異於陸、王之孤僻也。(以上均見《張子正蒙注》卷四《大心篇》)

按：「大心篇」以大、小分別德性與見聞兩種「知」正是後來王陽明良知說的一項重要依據。王夫之因此句正文中一「啓」字而特別把張載和陸、王區別開來，其重視「聞見」與「格物窮理」之情已躍然紙上。又《正蒙・乾稱篇》：「此人心之所自來也」句，注曰：

內心合外物以啓，覺心乃生焉，而於未有者知其有也；故人於所未見未聞者不能生其心。(同上卷九《乾稱篇下》)

此注尤其重要。如果「人於所未見未聞者不能生其心」，那麼張載「德性所知，不萌於見聞」的命題便不免要發生動搖了。他在別處又說：

知見之所自生，非固有。非固有而自生者，日新之命也。原知見之自生，資于見聞。見聞之所得，因于天地之所昭著與人心之所先得。人心之所先得，自聖人以至于夫婦，皆氣化之良能也。(《思問錄・內篇》)

可見他的知識論有兩個組成部份：一是「見聞」，相當於一般所謂「感覺素材」，一是「人心之所先得」，相當於所謂「理性」，亦即孟子所謂「心之官」。前者是經驗的，後者是先驗的。但是王夫之自己並不用「德性之知」與「聞見之知」這種分法，雖則他也以後者在認知的層次上高於前者。最重要的是他強調這兩個層次的認知不可分離，並且相待而成。一般地說，他把前者的功能劃入「格物」的層次，後者則歸之「致知」的層次。因此他說：

大抵格物之功，心官與耳目均用，學問爲主而思辨輔之。所思所辨者皆其所學問之事。致知之功則唯在心官，思辨

> 爲主而學問輔之。所學問者乃以決其思辨之疑。致知在格物，以耳目資心之用，而使有所循也。非耳目全操心之權，而心可廢也。(《讀四書大全說》卷一)

他雖時時對朱子的思想有所指責，但他的知識論基本上則沿襲朱子的格局而有新的發展。程頤「德性之知不假見聞」的觀點是和他的哲學系統不相容的。自王陽明以來「聞見之知」在儒學中的地位沒有達到過這樣的高度。

王夫之在清初是最能深入理學堂奧的人，故討論「聞見之知」最精到，也最具代表性。顧炎武的理學興趣甚淡，但是他對「聞見之知」的重視則決不在王夫之之下。他說：

> 聖人所聞所見，無非易也，若曰掃除聞見，并心學易，是易在聞見之外也。……若夫墮枝體、黜聰明，此莊周、列禦寇之說，易無是也。(《亭林文集》卷四《與友人書二》)

顧氏未涉及「德性之知」的問題，但他力闢「掃除聞見」與「墮體黜聰」之妄則與劉宗周不謀而合，明、清之際思想史的動向由此可見。

下逮乾、嘉之世，儒學進入「道問學」的時代，「德性之知」必須建築在「聞見之知」的廣大基礎之上既已成爲學者間一種共同接受的假定，這一分別便不復是思想界爭論的中心了。我們可以下面所引戴震的話代表清代中期的一般見解：

> 《論語》曰：多聞闕疑，愼言其餘；多見闕殆，愼行其餘。又曰：多聞、擇其善者而從之；多見而識之，知之次也。又曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。是不廢多學而識矣。然聞見不可不廣，而務在能明於心。一事豁然，使無餘蘊，更一事而亦如是。久之，心知之明，進於聖智，雖未

學之事，豈足以窮其智哉！(《孟子字義疏證》卷下「權」字條)

戴氏的知識論頗近王夫之，即始於「聞見」而終於「心知之明」。若持與朱子《大學・格物補傳》相較，則論致知的階程亦大體相似。但因戴氏不取朱子「理得於天而具於心」之說，故沒有「一旦豁然貫通」、「吾心之全體大用無不明」的最後境界。這正是清代儒學與宋、明理學在知識論上的一個根本分歧之點。　(余英時)

**參考文獻**：見本書「從尊德性到道問學」條(頁519——530)。

# 聖人之勇

《莊子・秋水篇》假託孔子談四型的勇敢：一、漁父之勇：水行不避蛟龍。二、獵夫之勇：陸行不避兕虎(兕乃似野牛之青色獨角獸)。三、烈士之勇：白刃交於前，視死若生。四、聖人之勇：知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼。清代林雲銘《莊子因》云：「諱窮求通等語，以擬聖人之言，恐覺不似。且筆頗平庸，非莊所作也」。此語乃武斷。莊子學派非摹擬孔子之言，而是借孔子之口講道家思想。在《莊子》全書，此段已經最似儒家口氣。漁父和獵夫的勇敢實在同型，乃血氣之勇。烈士之勇可能是道德之勇(moral courage)，却是儒家所褒揚與道家所貶抑。《老子》73章云：「勇於敢則殺，勇於不敢則活。……天之道不爭而善勝」。勇於不敢就是柔弱无爭而勝利地活下去。《莊子》貶烈士爲殉名，未知堅持原則而喪生者常非求名。聖人之勇也是眞人之勇，乃儒道兩家所共許。　(王煜)

## 聖人不積

《老子》81章說這話的理由是：助人(如施贈)愈多，自己的精神德行就愈富裕。27章說聖人常善救而不棄人與物，使人盡其才、物盡其用。44章指出「多藏必厚亡」，積斂愈豐富，喪失也愈重大：「身」比「名」與「貨」等外物珍貴得多。貪官暴君違反「損有餘而補不足」的天道，壓搾剝削人民，「損不足以奉有餘」(77章)。民衆革命時，富者不能保守滿堂金玉（9章)。積財不如深「重積德」，即是「早服」(服從天道或復皈大道)或「嗇」(愛惜天賦的精氣及所負責的民生)，這是「深根固柢，長生久視之道」。(59章) 另一方面，老子教人不要積累經驗知識，旅行見識愈多，「知」得愈少；(47章)要「欲不欲」和「學不學」，因爲世俗所欲所學皆庸陋地富於物質性。《莊子》進一步主張眞人不積聚而須忘懷一切身外物——財貨、功名、群衆，免致受物所物(擺佈驅策)。「不積」確是修養的化境，然而此語極易誤導讀者疏懶不事積蓄，以致像《莊子・大宗師》諸眞人死於貧病飢寒，或似《列子・楊朱篇》中，端木叔因過度施贈而自己的殯葬費也須受贈者集資。現實生活逼人積累經驗知識、物質財富、學歷資歷，不可能徹底洒脫，只可以戒忌瘋狂不擇手段的積斂。（王煜）

## 聖學宗傳

《聖學宗傳》，周汝登(號海門，1547—1629)著，成于萬曆乙巳(1605)。共十八卷。卷一二敍伏羲堯舜文武等十八人之教旨。卷三四五爲孔孟與孔門以及漢唐諸儒。卷六至十一爲宋元理學家三十一人，內傳授《太極圖》之道士二人。餘七卷爲明儒十九人。

首載黃卷(別號秘山)之《道統正系圖》，由伏羲以至王陽明。汝登自謂此圖與其書可互相發明。陶望齡(1562年生)序云：「天位尊于統，正學定于宗。統不一則大寶混于餘分。宗不明則聖眞奸于曲學。……是以五霸未袪，一尊奚定？此海門周子《聖學宗傳》所由作也」。鄒元標(1551—1624)序云：「周子早志眞宗，學有本原。慮前聖以一脈相傳，恐後人之不曙斯義，乃溯自羲軒及我明諸儒先，有關斯學者，名曰《聖學宗傳》」。顯言海門以聖人之學，由伏羲以至陽明，一貫相傳。其所標《正統圖》由伏羲傳至伊川(程頤，1033—1107)。下分二支，一爲朱子，以下不系一人。一爲陸子(九淵，象山先生，1139—1193)，系以王陽明。其所謂道統，更爲明顯。宋史謂王守仁(陽明)續傳至楊起元及汝登。「起元清修姱節，然其學不諱禪。汝登更欲合儒釋而會通之。輯《聖學宗傳》，採先儒語類禪者以入。蓋萬曆以後，士大夫講學者多類此」(明史二三八，王畿傳)。明史此言，或是過分。然海門目的在奠定王學之一尊，可無疑義。故此書學術精神不足，而門戶之見有餘，不可不謂學術史之大不幸也。 (陳榮捷)

## 遊·藏

《老子》沒有「遊」字，莊子主張心靈遊於玄境，超離相對性以臻絕對性。依《逍遙遊篇》，大鵬倚賴海洋和飄風，列子倚靠空氣始能飛行，兩者譬喻身體的遊行必有所待，遭受條件限制。此篇遂云：「若夫乘天地之正而遊六氣之辯(變)，以遊无窮者，彼且惡乎待哉」?《楚辭·遠遊篇》亦言「正氣」、「氣變」、「遠遊」，但是它的作者和後世的神仙家相信凝聚精氣可使靈魂飛昇，非莊子所倡的心遊。沒有倚待的心遊必須「无己」或无我，即大公无私。

《大宗師篇》云：「夫藏舟於壑，藏山（汕，罾）於澤，謂之固矣。然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯（遁）。若夫藏天下於天下而不得所遯，是恒物之大情也。特犯（逢）人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計邪！故聖人將遊於物之所不得遯而皆存」。偶然（contingently）生而爲最高等動物，人傾向於自戀（self-love），執着形軀我（似佛學之「我執」）。不如擴展小我成爲大我（宇宙），遊心其中。《山木篇》記莊子云：「若夫乘道德而浮遊……，无譽无訾（忘却榮辱），一龍一蛇（隱顯屈申皆自得），……浮遊乎萬物之祖（下文「道德之鄉」），物物而不物於物，則胡可得而累（憂患）邪」！又云：「吾願君刳形去皮（忘我）、洒心去欲，而遊於无人之野。……人能虛己以遊世，其孰能害之」！遊是動態的表示，藏是靜態的表示。遊於无人之野，即是藏於道德之鄉，略似佛家的「秘密藏」。洒心虛己，相當於《金剛經》所倡「无所住而生其心」。《應帝王篇》論君道云：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而无容私焉，而天下治矣」。此篇假託老聃說「立乎不測，而遊於无有」。「不測」代表玄境，即「无有」，或「无何有之鄉」、「廣莫之野」（《逍遙遊》）、「壙埌之野」（《應帝王》）、「逍遙之虛」、「无何有之宮」（《知北遊》）、「苟簡之田」、「不貸之圃」（《天運》）、「无窮之門」及「无極之野」（《在宥》）、「大莫之國」（《山木》）。《達生篇》假託關尹談至（眞）人「處乎不淫之度，而藏乎无端之紀」，遊乎萬物之所終始；壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造（道）……聖人藏於天，故莫之能傷也」。此篇又謂至人「芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎无事之業」；表示眞人无心而超凡脫俗，藏遊於俗務以外。《庚桑楚篇》更說聖人藏於「无有」。《列禦寇篇》說：「巧者勞而知者憂，

无能(无爲)者无所求，飽食而敖(遨)遊，汎若不繫之舟，虛而敖遊者也」。此言眞人蕭然無繫，如下文所云：「彼至人者，皈精神乎无始(道)，而甘冥(酣瞑)乎无何有之鄉」。《天下篇》說老聃主張「无藏也故有餘」，莊周「獨與天地精神往來而不敖(傲)倪(睨，斜視，鄙薄)於萬物，……上與造物者遊，而下與外(忘)死生、无(忘)終始者爲友」。「无藏」是反對累積物質財富，非反對藏身於玄道，儘管《老子》也无「藏」字。莊子的精神遊藏於道(形象化爲造物者)，盡量與懷道的眞人交遊。儒家的《禮記・學記篇》提倡學校對青少年供給藏、修、息、遊的空間。除却身體的遊藏休息，還要讀書修身。這是平實可行的教育。莊子雖收門徒，但似欠切實的教育方法，片面强調心齋、坐忘，只能淨化學生的心靈，造就无用的好人，誇張「无用之用」，限於獨善其身，難以齊家治國、兼濟天下。然而對於迷戀俗務的凡夫，佛家所言貪、瞋、癡、慢(驕)的患者，道家的心遊可充淸涼藥劑，鬆弛貴忙賤閒的緊張心態，讓心理治療醫師(psychiatrist)參考。 (王煜)

**參考文獻**：《老莊思想論集》，臺北，聯經，1979。

# 微明

《老子》三十六章云：「將欲歙之，必固張之；將欲弱之，必固强之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。是謂微明」。張、强、興、與是顯明的現象，歙、弱、廢、奪是隱微的目標。《老子》饒於辯證的智慧，深知事物發展至極端，必然趨向反面。所以爲了防止事物走向反面，便須使它不會達到頂峯。相反地，如果故意要它衰亡或自我否定，便須促使它早臻鼎盛階段或黃金時代。《易經》作者洞察事物的辯證式發展，老子進一步將

此種心得運用於政治和軍事：若要敵方收斂退縮、衰弱頹廢，甚至滅亡、佔據或征服敵國，必先擴張、增強、興起它，甚至贈以厚重如土地的禮物。如恐兩大敵國聯合吞併己方，可從旁促進它們的友誼，讓它們盡快鬧翻。西諺所云「熟悉產生鄙視」(Familiarity breeds contempt)，就是類似《易經》和《老子》的人生智慧。若要兩人或兩大集團化友為敵，必先令他(它)們過度親密。透識軍事的老子並非慫恿教唆任何帝王用陰謀奪取外國，而是陳述顯明方法達致隱微為的，教善人消極防禦甚至積極克服惡人。老子心地仁慈，迥異於不分善惡而但求勝利的法家兼兵家（可合稱法兵家 legalistic strategist）。如將老子皈屬兵家，便易混淆道家與法家兼兵家，儘管他曾經對孫武、孫臏等兵家提供豐富的靈感。（王煜）

**參考文獻：**王煜：《韓非子之傳承、發揚諸前驅及其曲解老子》，見《新亞學術年刊》，第十六期，1975.9。

# 解蔽

《論語・子罕篇》：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我」。《孟子・盡心上》：「子莫執中，執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也」。孔子所絕的意、必、固、我，孟子所說的「執一」，就是這裏所說的「蔽」。蔽指一偏之見，一偏之見妨礙追求眞理——「賊道」，孔、孟都已涉及求眞理的方法或認知心態的建立問題。如何解蔽？孔子主「絕四」，孟子主「執中」。孔子告子路：「誨女知之乎？知之為知之，不知為不知，是知也」。(《論語・為政篇》)用這種態度求知，自能執中

，亦無意、必、固、我之患。「知之爲知之，不知爲不知」，用現代術語說，就是「認知的設準」。

把解蔽問題形成一個專題來討論的是荀子（前313—238?），《荀子・解蔽篇》劈頭就說：「凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理」。「一曲」即偏見，「大理」即眞理，「凡人」指所有的人，所以「凡人之患」又稱「公患」。下文「今諸侯異政，百家異說，則必或是或非，或治或亂」，此正說明了荀子正視這個問題的時代背景。《莊子・天下篇》：「天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好，譬如耳目鼻口皆有所明，不能相通，猶百家衆技也，皆有所長，時有所用；雖然，不該不徧，一曲之士也」。不但內容與《解蔽篇》首段之文相似，其時代背景也相同，都是針對戰國時代百家爭鳴的現象從事思想性的反省。

反省的結果，荀子對戰國諸子提出相當中肯的批評：「墨子蔽於用而不知文，宋子(鈃)蔽於欲而不知得，愼子(到)蔽於法而不知賢，申子(不害)蔽於埶(同勢)而不知知(同智)，惠子(施)蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人」。(詳解參考拙著《荀子與古代哲學》第四章)荀子認爲這些學派的學說，僅得道之一面，不足以盡道之全，可是各家却自以爲代表大道，結果是「內以自亂，外以亂人」，既迷惑了自己，又去迷惑別人，極有害於世。任何思想，只要持之有故，言之成理，都可以成爲一派學說。任何一派學說，本來都只是一套意見，意見並不必然同於偏見。一個人的意見，如果出之於開放的態度，能容忍他人的意見，讓意見自由競爭，供人自由採擇，那末萬流並進，萬谷崢嶸，將極有助於社會文化的進步。這樣的意見就不是偏見。偏見生於對意見的執着。荀子評各家爲「曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也

，故自以爲足而飾之」，正言其對意見的執着，宥於一隅而不自知。當一個人固執己見時，受害者可能只限於一小群人。當一種偏見導致「上以蔽下，下以蔽上」而上下相蔽時，這禍害就可能很嚴重。

除了藉戰國諸子分析「蔽於一曲」的現象之外，荀子又曾就歷史上的亂君亂臣爲例，指出因心之蔽塞而造成的禍患。但在理論上言蔽最重要的是下面這一段：「故（胡）爲蔽？欲爲蔽，惡爲蔽；始爲蔽，終爲蔽；遠爲蔽，近爲蔽；博爲蔽，淺爲蔽；古爲蔽，今爲蔽。凡萬物異則莫不相爲蔽，此心術之公患也」。這是就心理、時間、空間、以及知識的程度，指出造成人類心靈蔽塞的基本情況，人類一切由於言論思想產生的爭執和弊害，都可以從這些基本情況獲得了解。當莊子（前369—290?）認識到這種情況，於是慨嘆「是亦無窮，非亦無窮」，因而主張「不譴是非」，是逃避問題。先秦諸子中只有荀子對這個問題做了積極性的思考，並提出理論解決問題。他對人類心靈蔽塞的成因獲得的總結論是：「凡萬物異則莫不相爲蔽」。這是說明「心術之公患」的一個公式，人類沒有一種思想學術能跳出這個公式的，此乃啓人類思想爭端和意識形態鬪爭的根本原因。

除了普遍而抽象的陳述之外，荀子復由人類心理具體地指陳造成心靈蔽塞的原因，他說：「私其所積，唯恐聞其惡也；倚其所私以觀異術，唯恐聞其美也。是以與治離走，而是己不輟也。豈不蔽於一曲而失正求也哉」！此言人的思想爲一偏之見所蒙蔽而喪失正確要求的原因是在：人總不免被他自己積學而成的一套所封閉，而自以爲是，因而只怕聽到別人批評他不好；他又依靠自己的偏見，去觀察與自己不同的學術，因而只怕聽到別人對這

些學術的讚美。旣不能自見其蔽，又不能客觀地欣賞別人的長處，自然會與正道背離，而一味固執己見。

據上所說，荀子確已觸及人類學術思想中旣根本又普遍存在的大問題，對這樣的問題要如何解決呢？「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲、無惡，無始、無終，無近、無遠，無博、無淺，無古、無今，兼陳萬物而縣衡焉。是故衆異不得相蔽以亂其倫也」。「無」就是不蔽塞、不執着，欲、惡，始、終等現象在人類思想活動中不可避免，只要不執着便不足爲患。要不執着於一偏之見，須具備兩個條件，一是「兼陳萬物」，一是「中縣衡」。兼陳萬物顯然與蔽於一曲相對而言，蔽於一曲者總是站在固定立場固定觀點看問題，因此對不同立場不同觀點者，採深閉固拒的態度。兼陳萬物是爲克制蔽於一曲之患提供的一個方法，用現代術語來說，就是要採取多元的觀點或互爲主觀的態度看問題，也就是要求做到客觀。單單態度客觀還不够，還要「中縣衡」，「何謂衡？曰：道」，所以中縣衡就是要合於道，道即大理或眞理。

人類學術思想追求的終極目標是合於道，兼陳萬物是求道的方法，這方法祇是原則性的提示，在實際的認知活動中究如何運作，用荀子的話說，人究竟如何才能認知道？「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜」。下文因對「虛壹而靜」的解釋而發展的一套有關認知心的理論，是《荀子・解蔽篇》最具創意的部分，如謂「不以所已臧害所將受謂之虛」，「不以夫一害此一謂之壹」，「不以夢劇亂知謂之靜」，都是荀子爲解答兼陳萬物如何可能一問題所做的進一步思考，也是荀子針對解蔽的要求而提出的最深刻的思考。

先秦文獻中，對「蔽於一曲，而闇於大理」的現象，《莊子・

天下篇》的觀察，足與荀子相媲美（見前引），但《天下篇》的作者，僅止於「道術將爲天下裂」的慨嘆，並未如荀子進一步提出如何救之之道。（韋政通）

**參考文獻：**韋政通：《荀子與古代哲學》第四章，1966，臺北商務。

# 賈誼

賈誼，河南雒陽人。生於高祖七年，卒於文帝十二年(前200—前168，據《歷代名人年譜》、汪中《賈長沙年表》)。年十八，以能誦詩書屬文，聞名郡中。河南守吳公聞其才，召置門下。文帝初立，聞吳公治平天下第一，徵爲廷尉，吳乃言賈誼雖年少，頗通諸家之書，文帝召以爲博士，時年二十餘，年最少。每有詔令議下，諸老先生未能言，賈生盡爲之對，各如人人所欲言，諸生乃服其能。一年中，超遷至大中大夫。後來文帝想任他爲公卿之位，受絳侯周勃、東陽侯張相如、灌嬰、馮敬等人之排擠，於是以誼爲長沙王太傅。誼既失志，道經湘水，悲傷不已，爲賦以弔屈原。居長沙三年，一日，鵩鳥飛入其舍，停在座旁，又因長沙低溼，以爲壽不得長，又感於鵩鳥爲不祥之鳥，乃爲賦自傷。後年餘，又召回京師，文帝終不能用，復拜爲梁懷王太傅；懷王爲文帝最鍾愛的少子，後墜馬死，誼自傷沒有盡到當太傅的責任，哭哭啼啼的，經過一年多，也死了。賈生爲大中大夫時，以爲漢興二十餘年，一切制度沿用秦制，且漢承秦後，當爲土德；他就擬定一個土德制度的草案：色尚黃，數用五，改正朔，定官名，興禮樂，更律令；又屢次上疏陳政事，創見頗多，然文帝不能用。《漢書・藝文志》載賈誼《新書》五十八篇，賦七篇。今存《惜誓》

（見《楚辭》）、《弔屈原賦》、《鵩鳥賦》（見《史記》及《漢書》）、《旱雲賦》（見《古文苑》）。《新書》五十六篇，《隋唐志》並作十卷，今本已非《漢志》之舊。《四庫全書總目提要》考證甚詳，並云：「其書不全眞，亦不全僞」。近人余嘉錫《四庫提要辨證》訂正其說，多所創獲。賈生之思想大抵本儒家，而兼採黃老、刑名陰陽之說。如《新書・大政上下篇》之民本思想，即遠襲孟子民貴之說而加以闡揚之，經商韓崇上抑下之法治統治後，賈生重申民本思想，其時代意義至爲重大。《時變篇》中斥商君法治之慘礉寡恩無情，不得民心，破壞倫常，故導致秦之速亡。《道術篇》言「南面而正，淸虛而靜；令名自宜，命物自定」，《制不定篇》言「屠牛坦一朝解十二牛，而芒刃不頓者，所排擊所剝割皆衆理也」。諸如此類皆襲老莊之說。至於改正朔、易服色等等主張乃根據陰陽五行而立說。賈生之「頗通百家之書」，實非全主儒家，而兼治各家之學，故《宋志》始列《新書》爲雜家，實有其理。（梁榮茂）

**參考文獻：**(1)司馬遷：《史記・屈原賈生列傳》，臺北藝文印書館。

(2)班固：《漢書・賈誼傳》，臺北藝文印書館。

(3)戴君仁：《論賈誼的學術並及其前後的學者》，1968,2，《大陸雜誌》第三十六卷第四期。

(4)祁玉章：《賈子探微》，1969。

(5)祁玉章：《賈子新書校釋》，1974，獨資印行。

(6)徐復觀：《賈誼思想的再發現》，見《兩漢

思想史》卷二，1976，臺北學生書局。

(7)王更生：《賈誼學術三編》，見《慶祝瑞安林景伊先生六秩壽辰紀念集》。

(8)王更生：《賈誼》，見《中國歷代思想家》，1979，臺灣商務印書館。

(9)蕭公權：《賈誼》，見《中國政治思想史》第九章第二節，1977，華岡出版有限公司。

# 董仲舒

董仲舒，漢廣川人(今河北省棗強縣東)。廣川舊屬趙地，故又稱趙人。後徙居茂陵(今陝西省興平縣東北)。生卒年月不詳。約生於孝惠高后時，卒於武帝元鼎年間，年約七十餘歲(前188?—前116?)。董仲舒少治公羊春秋，景帝時，立爲博士。他精研五經、諸子，篤學深思，三年不窺園，其勤如此；下帷講誦，弟子輾轉相授，有的不能親見老師之面，其盛況可知。他爲人廉直，進退容止，非禮不行，學士皆師尊之。武帝即位後，極欲有所作爲，乃於建元元年(前140)第一個月，便下詔舉賢良方正直言極諫之士；其後又連續詔舉賢良文學之士，董子便是在元光元年(前 134)，以賢良對策，獲武帝嘉許，脫穎而出。對策共計三摺，也就是有名的「天人三策」。他在第三策中「諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣」的主張(即罷黜百家，獨尊儒術)，使儒家思想在中國思想史上佔據了正統的地位，對於中國思想的影響最大。司馬遷說他「以春秋災異之變，推陰陽所以錯行，故求雨閉諸陽，縱諸陰；其止雨反是。行之一國，未嘗不得所

欲」(見《史記·儒林傳》)；班固稱他「令後學者有所統壹，爲群儒首」、「董仲舒治公羊春秋，推陰陽，爲儒者宗」(見《漢書·董仲舒傳》)，雖是「群儒首」、「儒者宗」的一代大儒，然仲舒之思想已雜有陰陽、災異、符瑞、刑名之說，已不是純儒了。對策畢，武帝以仲舒爲江都相，事易王非。易王是武帝兄，向來驕奢好勇，仲舒以禮義匡正之，深受敬重。後居家，著災異之記；以災異推說遼東高廟、長陵高園殿災之意，草稿被主父偃偷去上奏，武帝召群儒評議，仲舒弟子呂步舒不知其師書，以爲大愚；於是下仲舒吏，當死，詔赦之。後廢爲中大夫，從此仲舒遂不敢復言災異。元朔五年(前124)，公孫弘爲相，弘治春秋不如仲舒，而仲舒又以爲弘好諂諛，弘嫉恨仲舒，想要陷害他，乃薦仲舒爲膠西王相。膠西王端，也是武帝兄，爲人更暴戾殘忍，嗜殺成性，屢次毒殺二千石以上的官吏及相；但聽到「仲舒大儒，善待之」。仲舒事兩驕王，正身以匡正之，數次上疏諫爭，教令行於國中，成效甚著。仲舒也怕日久獲罪，即稱病求去歸居，終身不問家產業，以修學著書爲事。後朝廷每有大事，常派使臣及廷尉張湯到他家去請教，而仲舒也對得皆有明法，後壽終於家。董子的思想主要的見於「天人三策」及《春秋繁露》一書中。前者本着儒家的德治主張，從上天降命、天人相應、災異符瑞、陰陽四時談起，而推到興禮樂、設學校、行教化；任德不任刑、養士尊賢，才可以澤及萬物群生，而成爲一個行德政的聖王。《繁露》一書可分爲三部分：一是解釋春秋的微言大義，即《漢書·本傳》所說「明經術之意」、「說春秋事得失」的董氏春秋學；二是談天人合一之說，亦即發揮對策中「天人相與」——以人應天之觀念。三是論當時的禮制或因山川起興之作。董子之著述，據《漢書·藝文志》及本傳之記載

，有《公羊董仲舒治獄》十六篇、《董仲舒》百二十三篇，《聞舉》、《玉杯》、《蕃露》、《清明》、《竹林之屬》，數十篇。王應麟《漢書藝文志考證》謂「仲舒春秋決獄，今不可見」。蓋亡於南宋。今本《春秋繁露》十七卷八十二篇，《漢志》不載，蓋係後人從《董仲舒》百二十三篇及《聞舉》、《玉杯》、《繁露》……數十篇，輯綴而成，《隋書・經籍志》已載《春秋繁露》十七卷，其書蓋輯成於唐之前。然其中仍難免有後人僞作或附益之成分。《四庫全書總目提要》謂：「今觀其文，雖未必全出仲舒，然中多根極理要之言，非後人所能依託也」。此說蓋得其實。要之，其中雖有駁雜不純者，仍不失爲探討董子思想之主要資料。（梁榮茂）

**參考文獻**：(1)司馬遷：《史記・儒林傳》，臺北藝文印書館。
(2)班固：《漢書・董仲舒傳》，臺北藝文印書館。
(3)蘇輿：《春秋繁露義證》，1974，臺北河洛圖書出版社。
(4)周輔成：《論董仲舒思想》，1961，上海人民出版社。
(5)徐復觀：《董仲舒春秋繁露的硏究》，見《兩漢思想史》卷二，1976，臺灣學生書局。
(6)金耀基：《董仲舒的君權神援說》，1958,4，《大學生活雜誌》第四卷十二期。
(7)楊樹濤：《董仲舒的政治思想》，1960,12，《國立政治大學學報》第二期。

(8)戴君仁：《漢武帝抑黜百家非發自董仲舒考》，1968,9，《孔孟學報》第十六期。
(9)賴炎元：《董仲舒學術思想淵源》，1968，《新加坡南洋大學學報》第二期。
(10)戴君仁：《董仲舒對策的分析》，1971，《大陸雜誌》第四十二卷六期。
(11)蕭公權：《董仲舒》、《董子以後之天人論》，見《中國政治思想史》第九章第三、四節，1977，華岡出版有限公司。
(12)賀凌虛：《董仲舒的治道和政策》，1972，《思與言》第十卷第四期。
(13)徐復觀：《陰陽五行及其有關文獻的研究》，第十一節，《陰陽五行進一步的融合——從呂氏春秋到董仲舒》，見《中國人性論史》附錄二，1979，臺灣商務印書館。
(14)林麗雪：《董仲舒》，見《中國歷代思想家》，1979，臺灣商務印書館。



# 十四畫

## 精神

《老子》的「精」指精氣，「神」指鬼神或靈驗。《莊子・內篇》僅有兩「精」字，《人間世》「鼓筴播精」之「精」是揀擇潔白完整的米粒，《德充符》「外乎子之神，勞乎子之精」始對言「精」「神」，皆指心知。《外篇・達生》「用志不分，乃凝於神」所謂凝神，相當於儒家所言「齊(齋)明」或「齊聖」，指用心專一。《在宥》「无《毋》勞女(汝)形，无搖女精，……女神將守形，形將長生」以神形對言，即以精神和肉體相對。此篇又說「解心釋神，莫(寞)然无魂」，互用心神或神魂。《天地》「神之又神，而能精焉」意謂人心可臻與宇宙精氣契合的化境。《天地》「純白不備，則神生不定」是說「機心」破壞了素樸心靈的純白狀態，搖撼了應當穩定的精神。此篇「體性抱神」一語似視性神為同義字，以純樸的精神作人性。《天道》「水靜猶明，而況精神！聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也」首先運用精神一詞。《刻意》「精神四達並流」，《知北遊》「澡雪而(汝)精神」，《雜篇・列禦寇》「敝精神乎蹇淺」及「皈精神乎无始」亦將精神指心知，精比神更為根本。《管子》及《呂氏春秋》皆无精神一詞，《淮南子・精神訓》云：「煩氣為蟲，精氣為人。是故：精神，天之有（being）也；而骨骸者，地之有也。精神入其門，骨骸反(返)其根，我尚何存」？精神和骨骸分隸天地，此乃死後境況，

由於精神是「所受於天」，形體是「所禀於地」。此非《老》、《莊》原義(精兼生形與神)，而似受《易傳》影響。劉向《說苑・反質篇》引楊王孫《倮(裸)葬遺令》云：「精神者，天之有也；形骸者，地之有也。精神離形，而各皈其眞，故謂之鬼，鬼之爲言皈也」。顯然楊氏引用《淮南子》。王充《論衡・道虛篇》云：「世或以老子之道爲可以度世，恬淡无欲，養精愛氣。夫人以精神爲壽命，精神不傷，則壽命長而不死」。此非老莊原意，而是漢代神仙思想。王充的「精神」義同《淮南子》的，《論衡・訂鬼篇》云：「凡天地之間有鬼，非人死精神爲之也，皆人思念存想之所致也。……伯樂學相馬，顧玩所見，无非馬者；宋之庖丁解牛，三年不見生牛。(引《莊子・養生主》)。……二者用精至矣。思念存想，自見異物也。人病見鬼，猶伯樂之見馬，庖丁之見牛也。……覺見臥聞，畏懼存想，同一實也」。王充將道家精神一詞局限於心理學的層面。 (王煜)

**參考文獻：** 錢穆：《釋道家精神義》，見《莊老通辨》，臺北，三民，1971。(案此書頁229云：「精神二字連用，在《莊子》外、雜篇，如《天道》、《天運》、《知北遊》、《徐无鬼》諸篇始有之」。其實《天運》及《徐无鬼》兩篇无精神一詞)。

# 齊物

《孟子・滕文公上篇》云：「夫物之不齊，物之情(實)也」。《莊子・至樂篇》云：「先聖不一其能，不同其事」。因爲承認萬物(特別是人)天性的歧異，所以不强求齊同一律。儒道兩家皆非倡

平均主義(equalitarianism)。莊子非否定萬物的客觀差別，只爲精神上的主體逍遙而平等觀看在同級遷流中急劇轉化的萬物。《逍遙遊》已勘破一切量的對立：大小、長短、壽夭、多少之類。《齊物論》可指關於齊物的理論及齊物與齊論，廣義的物包含論，狹義的物與論相對。《齊物論》再勘破任何質的對峙：是非、善惡、美醜，否定辯論的意義。莊子相信无人具備評判辯論的資格，由於第三者非偏袒單方則兼不了解雙方。人皆師事成心，肯定自己的信念而排斥他人的一套。世間既无絕對客觀的價值標準，凡價值判斷皆爲主觀的、相對的。《秋水篇》發揚此相對主義，諷刺多種動物及風之間的憐憫和羨慕。儒墨兩家皆倡本質主義，《墨子・經下篇》駁莊子云：「謂辯无勝，必不當，說在辯」。《經說》解云：「辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也」。此乃「反齊物論」，主張辯論雙方必有一方正確。晉代僧肇所言「齊觀」脫胎自「齊物」。（王煜）

# 管子(人)

管子名夷吾，字仲，齊國潁上人(安徽潁上縣)。生年不詳，卒於桓公四十一年(前645)。

管仲幼年貧困，後由他的知己朋友鮑叔的力薦，當了齊相，前後四十年，終使桓公成就霸業。他執政期間，通貨積財，與民同好惡，使偏處海濱的區區之齊，富國强兵。這對韓非「存亡在虛實，不在於衆寡」(《安危》)、「治强不可責於外，內政之有也」(《五蠹》)的觀念可能有所啓示。在國際間，他號召諸侯尊王攘夷，保住了諸夏文化，所以孔子說：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜，微管仲吾其被髮左衽矣」！(《論語・憲

問》)他表現的政績，使得一向不輕易以仁許人的孔子，頻頻讚歎：「如其仁！如其仁」！(《憲問》)。管仲以一介平民，躍登春秋政壇，叱咤風雲，這種政治上的新形象，給後來士階級的崛起，必然有過相當的鼓勵作用。

《管子》一書，漢朝以前無人懷疑。《韓非子・五蠹篇》說：「藏商、管之法者家有之」，可見其成書年代甚早，《淮南子・要略》就說，《管子》之書生於齊桓公之時。而司馬遷更明說：「吾讀管氏《牧民》、《山高》、《乘馬》、《輕重》、《九府》……詳哉其言之也……其書世多有之」。(《史記・管晏列傳》)可見漢時確有《管子》之書。其書原有五百六十四篇，後經劉向校刪重複，定著爲八十六篇。今本《管子》則僅存七十六篇。

晉、唐以來，許多學者懷疑《管子》書非管仲所作，有認爲全書出於後人的綴輯，有認爲部分出於後人的綴輯或附益，甚至有人認爲其書純出僞託。其實，考之先秦，戰國以前並無私人著書的成例，古籍率由後人綴輯而成，《管子》一書，遠在春秋中期，自不能例外。綜合各家之說，《管子》書纂集而成，已爲定論。

雖然《管子》一書出之纂集，但不能說此書與管仲無關。細讀全書，有關政治思想往往針對春秋時代背景而發，如蕭公權所舉的例子有四：

(1)書中所論霸政乃變態之封建政治。

(2)《管子》每露重視家族宗法之意。

(3)《管子》不廢人治，且重禮教。

(4)《管子》尊君而不廢順民之旨。

這些思想與戰國時代背景，有顯著的差別。所以蕭氏說：「其執筆者或有六國時人，其立論或參入專制天下前夕之觀念，而其思想

之大體或非三家分晉，田氏代齊以後所能有」。（《中國政治思想史》頁193）

近人以爲法治思想乃戰國末年的潮流，時在春秋中期的管仲不能有，因而斷定《管子》出於僞託。這一說法，有待商榷。《管子》書中所論法治，與戰國時法家的觀念有所不同。以上所指管子重禮教，不廢人治，尊君而順民，重視家族人倫，皆與商、韓等法家思想不同。除此以外商、韓主張重刑嚴罰，尙農戰，《管子》雖有「刑殺無赦」之旨，只是信賞必罰的强調，並未主張重刑，也不尙農戰。《管子》言勢簡而少，不像愼、韓的精深而且反對尙賢。《管子》言賞罰的重要，但不像申、韓明言用「術」，所以《韓非子・難三》批評管子「言滿室堂」非術家之言。再說，《管子》反復明言君主本人守法的重要，如《法法篇》稱：「明君置法以自治，立儀以自正」。「不爲君欲變其令，令尊於君」。《任法篇》更謂：「君臣上下貴賤皆從法，此之謂大治」。而商、韓言法，雖貴親貴守法，卻使人君的地位超出法之上。這種君主本身守法的觀念，一直要到《淮南子・主術訓》才再度被重視。而《任法篇》所謂六柄：生之、殺之、富之、貧之、貴之、賤之，已爲韓非賞罰的二柄所包括，其先後之迹，明白可見。看了這些例證，所謂《管子》言法諸篇「晚出於戰國中世法家完成之後」（羅根澤《管子探源》）的話，不能輕信。郭氏說它出於齊的稷下先生所輯（冀著《管子評議》頁265），倒可以作參考。

《管子》一書，有道家思想，有法家思想，有陰陽家思想，也有兵家思想，可見其內容之雜。《漢書・藝文志》列之爲道家，《隋書・經籍志》改列爲法家之首。蕭公權說：「吾人如謂《管子》爲商韓學術之先驅，而非法家開宗之寶典，殆不至於大誤」。

（《中國政治思想史》頁193）。

總之，管仲是法家型的大政治家，《管子》是研究法家思想的重要典籍。（王讚源）

**參考文獻：**
(1)管子的生平事迹，詳見《左傳・莊公、僖公》，《國語・齊語》，《史記・齊太公世家、管晏列傳》，《管子・大匡、中匡、小匡》等篇，《說苑・建本、事賢》等篇，《呂氏春秋・任數篇、贊能篇》。
(2)蕭公權：《中國政治思想史》第一編第六章，中華文化出版委員會，臺北，1965。
(3)婁良樂：《管子評議》，嘉新水泥公司文化基金會，臺北，1977。

# 管子（書）

《管子》一書，今人嘗謂乃「戰國秦漢學術之寶藏」，惟因其內容各家雜陳，顯是纂集而成。其中思想，有的可早至春秋時代，也有一部分可晚至漢初，旣非出于一人之筆，又非一時之書，因此這部思想寶藏，在思想史上很難安排適當的時段，非常可惜。

關於《管子》的內容，過去學者們有各種不同的看法：

(一)因管子之說而增益者：蘇轍（1039—1113）：《古史管晏列傳》：「至戰國之際，諸子著書，因管子之說而增益之。其廢情任法遠於仁義者，多申韓之言，非管子之正也」。

(二)由後人綴輯附益而成者：(1)傅玄(217—278)：《傅子》卷三十：「《管子》之書，過半是後之好事者所加」。(2) 葉夢得（1077—1148）：「其間頗多與《鬼谷子》相亂。管子自序其事，亦泛濫不切

，疑皆戰國策士相附益」。（引見《漢書藝文志考證》卷六）(3) 章學誠（1738—1801）：《文史通義・詩教上》：「春秋之時管子嘗有書矣，然載一時之典章政教，則猶周公之有官禮也。記管子之言行，則習管氏法者所綴輯，而非管仲所著者也。……古人並無私人著書之事，皆是後人綴輯」。

㈢不知其作者與編者：(1)葉適（1150—1223）：「《管子》非一人之筆，亦非一時之書，莫知誰所為」。（引見《文獻通考・經籍考》卷三十九）(2) 黃震：「《管子》書不知誰所集，乃龐雜重複，似不出一人之手」。（《黃震文集・管仲論》）

依上述各家所說，蘇轍認為《管子》書中所見管仲之言與申、韓不同，是可以說的，如以為管子之正在仁義，恐怕不符事實。蕭公權說：「殊不知《管子》書中雖主法治，而觀點及內容均與申不害、公孫鞅、韓非、李斯諸家不盡相同。以商、韓之標準衡之，管氏之法治恐不免大醇小疵之嘆。……吾人如謂管子為商、韓學術之先驅，而非法家開宗之寶典，殆不至於大誤」。（《中國政治思想史・管子》如此推斷管子與法家的關係很合理。

根據㈠㈡兩種看法，他們認為《管子》的內容與管仲有關係，第三種看法對此則持懷疑。馮友蘭對這個問題有新的看法，他不認為《管子》中的法家思想是管仲的思想，他稱為齊國的法家思想，因管仲在春秋時代在政治上威望最高，因此，齊國的法家人物都把他們自己說成是管仲的後學。齊國的法家思想，可能就是從管仲在政治上和經濟上一些改革的措施推演出來的，是這些措施理論上的發揮。後來這些齊國法家的著作，同稷下先生們的別的著作匯在一起，成為一個總集，這就是現在所有的《管子》。（《中國哲學史新編》)此又一說也，可供參考。

《管子》各篇中，《君臣》、《明法》、《任法》、《八觀》等篇是法家思想；《地員》是農家思想；《弟子職》朱熹指出「全似《曲禮》」，是儒家思想；《四時》、《幼官》、《輕重己》等篇是陰陽家思想；《兵法》是兵家的思想；《心術上》、《心術下》、《白心》、《內業》、《水地》是道家思想。此僅就其大致而言，互相夾雜之處甚多。

把《管子》用作思想史的資料，有兩點特別值得一提：

第一、《內業篇》言治心，言心以藏心，言精舍，言修養精氣神，都是修道的方法，比《莊子》所說的修道方法具體多了。如此篇確是戰國時作品，那末，它可視爲道教內丹思想的先驅。

第二、《水地篇》不但以水爲萬物之準，且以水爲萬物之本原。特別引人注意的是，此篇竟稱水爲「道之室，王者之器」，結尾又說：「是以聖人之治於世也，不人告也，不戶說也，其樞在水」。意思是說，聖人治天下，不必每個人都去告誡，也不必挨戶去勸說，治天下的關鍵只要了解水的性質就夠了。將此篇所說與秦始皇的統一帝國以「水德爲始」聯想起來，有兩個可能：(1)秦以水德代周之火德，雖直接由五德終始說推得，用水德最早的靈感，可能得之於《水地篇》。(2)《水地篇》乃爲秦用水德提供哲學基礎。

（韋政通）

**參考文獻**：羅根澤：《管子探源》，見《諸子考索》，臺北，泰順書局重印。

# 漢學師承記與宋學淵源記

江藩（1761—1831）爲惠棟（1697—1758）高弟，得其師傳。心貫群經，折衷兩漢。以兩漢經學，所以當尊行者，爲其去聖賢最近，而二氏之說，尚未起也。淸代通儒碩學，硏經成就特著。江

氏乃著《漢學師承記》八卷，刻于嘉慶二十三年(1818)。阮元(1764—1849)序云：「讀此可知漢世儒林家法之承授，國朝學者經學之淵源。大義名言，不乖不絕」。此書純爲記載清代漢學之成就而設，于理學無所贊毀。觀其敘述戴震(1724—1777)生養之道存乎欲，感通之道存乎情之旨，絕不提戴氏之痛擊宋儒天理人欲之異，可以知其絕無門戶之見矣。且程朱心學，源本六經。清儒四子書仍尊朱子，十三經特重漢儒。江氏此書，可謂有補于理學之淵源也。

江氏既著《漢學師承記》，又著《宋學淵源記》上下卷，成于道光二年(1822)。蓋《宋史》分儒林與道學爲兩途。以後以經學爲訓詁末道，道統乃在心性之傳。而爲宋學者，不但攻擊漢儒，抑且同室操戈。然江氏以朱子與陸王末節雖異，其本則同。故卷首云：「有明儒生，斷斷辯論朱陸王三家異同，甚無謂也」。故本其師惠棟「六經尊服鄭，百行法程朱」之精神，既著《師承記》，又著《淵源記》。其國史有傳如湯斌(1627—1687)，張伯行(1651—1725)輩不錄，惟錄其潛心理學，而未經表見于世者三十九人。其敘述以生平著述爲主，於理學思想記錄甚少。如傳張履祥(1611—1674)而不提其居敬窮理之基本思想是也。　(陳榮捷)

# 種子

梵文 bīja，原指植物種子，借喻現象生起的根據。最先提出這一觀念的是經部(Sautrāntika)。經部處理業的問題，認爲業與果報的媒介物是思的種子，即由思的活動熏成。種子剎那相續，到成熟時，便生起名、色果報。不過有關種子的貯存問題，經部並未了解到須有一底層意識的存在，所以祇歸於色心互持(→

業)。唯識宗起，始規定種子是「本識中親生自果功能差別」(《成唯識論》卷二)，於是全部括入阿賴耶識中。根據世親(Vasubandhu，約公元五世紀)對阿賴耶識的規定，阿賴耶識是異熟識，它擁有一切種子，「異熟」是面對前生的善惡業，至今已化爲現實存在的意思說的；「擁有一切種子」則是從它的內部構造上說。蓋阿賴耶識自身並無特殊內容，種子就是它的內容，所以賴耶和種子是一整體性的關係，不可分割。傳統的解釋，以賴耶爲體，種子爲用，又說種子是賴耶的相分(這主要是護法說，見《成唯識論》卷二)，則如何由賴耶之一，生起種子之多？此亦有違種子六義中的引自果義(見下)，所以不能把賴耶和種子分開(→阿賴耶識)。

由阿賴耶識的結構，進一步開出的就是賴耶緣起說。唯識宗以賴耶持種、待緣現行的觀念來交代客觀世界的生起(→緣起)，爲此對於種子的性質、活動方式先予安立，這就是種子六義：

一、刹那滅　種子在刹那中纔生即滅，而非常住。種子如此，則種子所生起的表相世界(→唯識)亦然。唯識宗以此概念來說明世界的無常義。

二、果俱有　種子與所生之現行(即表相)同時出現，現行還熏新種亦同時進行，三法展轉，因果同時。這是在刹那滅的觀點下建立因果關係。

三、恆隨轉　種子在第一刹那中纔生即滅，第二刹那種子再起，中無間隙，而前後兩種子相類。這是爲了解釋現象的連貫性而建立。

四、性決定　種子的性質，如有漏、無漏、善、惡、無記等，與所生現行相同，現行與所熏生的種子亦相同。這是爲了維持

價值因果的一致性，若因果性質不同不可能相生。

五、待衆緣　種子起爲現行，須待條件。蓋種子自身是因緣，但仍須等無間緣、所緣緣、及增上緣的牽引(→緣起)，始能生起。

六、引自果　每一種子只能生起自現行，而不會生起不同內容的現行。種瓜得瓜，種豆得豆。唯識宗認爲：通過此義，可使現象界的因果內容不亂。

由上述六義，可見唯識宗對於世界的構造問題是採取一種功能原子論的進路，把世界分解爲片片表相，然後收入種子；種子與表相成爲一一對應的關係。這種想法，最大的困難可能是多重表相如何結合以成一客觀對象的問題，種子自身顯然不能擔負這一功能。

其次，關於種子的來源，有本有種子(本性住種)、亦有新熏種子(習所成種)。關於這一方面的討論，主要在解決成佛問題。因爲從現實生命反溯，每一期阿賴耶識的存在都是前期善惡業的異熟，因復有因，實不能在時間上定一起點，所以無始時來都是新熏種(亦稱爲習氣 vāsanā，由現行熏生)。問題是，衆生修行實踐至見道位，無漏種子初起現行便不能無根而有，所以必須設定有本有的無漏種子以作交代。然而，從現實生命上想，無始時來阿賴耶識都是有漏種子的活動地方，則無漏種子的存在便不可能在內(依性決定義，有漏、無漏不相交涉)，而祇能是一種「寄存狀態」，待原有結構打散後，纔能接替有漏種子起現行，這也就是轉依(→轉依)。

其次，阿賴耶識貫通三世，前生的業與後生的存在如何關聯亦一問題。唯識宗說種子有兩種：一、名言種子，二、業種子。

名言種子負責生起(轉化)出整個我、法世界，所以它們是現實存在的根源。它們之所以稱爲「名言」，是因爲存在世界全部都可以用「名言」表達。於中復分兩類：一、表義名言種子，由具體的語言現象熏生，唯第六意識有；二、顯境名言種子，由人的認識活動熏生，通前七識心，心所(但若從我、法世界的提供上說，八識種子都是名言種子)。至於業種子，則爲決定引生來世名言種子的力量。人生各有不同的命運就是受業種子牽引。業種子由第六意識中的思心所發出善惡性的身、語、意業熏生，而貯存於阿賴耶識中，對來生的阿賴耶識的名言種子有牽引作用，所以阿賴耶識稱爲異熟識。(《成唯識論述記》說異熟有三解：一、異時而熟，此顯因先果後；二、異類而熟，業種子居因位時有善、惡性，至果位名言種子生起時是無記性，性質類別已有不同。因爲這表示前期的善惡性到此已成熟，獲得酬報。此即傳統唯識家所說的「因通善惡、果唯無記」；三、變異而熟，即由因轉化爲果。)其實業種子與名言種子在體性上並無不同，若從其所熏生的種子能引生自現行，即作因緣義，便是名言種子；若祇是牽引果位的其他的名言種子起現行，即作增上緣用，便是業種子。

依據上述，亦可以把名言種子生起的我、法現象的功能分開，於是有兩種習氣：一、名言習氣，這是總名；二、我執習氣，特指產生自我觀念的種子(唯第六、七識有)。加上有支習氣(「有」，指欲界、色界、無色界，衆生存在的三大界域，也是輪迴的界域；「支」是支分義，即輪迴之各段，或「因」義：即輪迴之因。所以即是指業種子而言)，便成三種。

此外，在名言種子中，又有共相種子與不共相種子之分。共相種子負責轉化出客觀世界(器世間)，如山河、大地之類，由前

生的共業種子引生；不共相種子負責轉化出個體生命(有根身)，由前生的不共業種子引生。

以上，即爲唯識宗種子理論的要點。

密宗興起之後，以悉曇(siddhaṁ，一種梵文書體，意思是成就、吉祥。約在公元第七世紀開始在印度流行)字母表記本尊，亦稱爲種子。例如胎藏界大日如來的種子是「阿」(a)，因爲代表他的眞言(咒語)是a-vi-ra-nūṁ-khaṁ，又代表「不生」之意(anutpāda)，即取其第一字作代表。金剛界大日如來的種子是「鑁」(vaṁ)，因爲代表他的眞言是oṁ vajra-dhātu vaṁ，即取其最後一字作代表。由一字以生多字，或以一字收攝多字，所以稱爲種子，並由此形成密宗修行的種種字觀及種種咒法。(霍韜晦)

**參考文獻**：(1)熊十力：《佛家名相通釋》，「種子」、「功能」條，初版，1936，再版，廣文書局，臺北，1961。

(2)羅時憲：《唯識方隅•諸行篇》，乙二，《法相學會集刊》第一輯收，香港，1968。

(3)田中順照：《空觀と唯識觀》第二編，第八章，永田文昌堂，京都，1963；改訂版，1976。

# 種姓

譯自梵文"gotra"，原爲家族、姓氏之意。印度自古即有階級分明的社會制度(caste，亦譯爲種姓制度)，分人爲四級：1.祭司(brahman，婆羅門)，2.王族(ksatriya，剎帝利)，3.平民(vaiśya，吠舍)，4.賤民(śūdra，首陀羅)。在這四階級中，最先

祇有婆羅門階層有姓氏，故"gotra"是一種身份的象徵。後來佛教輸入此一概念，最先的用法，是指衆生由凡入聖，初抵聖位(āryagotra，即初預於聖者家族)之意，及後在十地中，更有種姓地(gotra-bhūmi)的設立(如《大般若經》)，可見其涵意所在。另一方面，則與佛教僧團有關：僧人出家之後，自稱「釋子」、「佛子」，以紹繼如來家業，亦即成爲佛陀家族中的一員。大乘佛教興起之後，此一使命感更强，在範圍上亦擴展至一切衆生，認爲不論在家、出家，都是如來家業的擔荷者，最終目標都是流通佛法，以救度衆生，因此他們都是菩薩(→菩薩)，於是在觀念上構成菩薩種姓(bodhisattvagotra)與如來種姓(tathāgatagotra)，以對應及包融原來以出家弟子爲中心的聲聞種姓(śravakagotra)。種姓亦即是「乘」(yāna)，於是在大小乘對立的時代(→二乘)，種姓有三種：聲聞種姓、獨覺種姓、和菩薩種姓。由於他們各別所尋求的解脫境界不同(至少在大乘看來是如此)，因此種姓概念的用法，一方面說明他們的目標，一方面說明他們的限制；由此向內反省，便成爲自身所具備的質素，或性能的意思。衆生將來成阿羅漢與成佛，完全由其質素決定，這就成爲一個解釋生命構造的本質性的概念，而近於一種生理上的先天決定論。

但是，這種劃分雖於經驗上的觀察有據，但卻不合於大乘佛教所强調的佛陀的大悲性格。佛陀救世，自當使一切衆生皆得成佛，皆得解脫，然後佛陀之覺行方得圓滿，其本願方不落空。所以從佛陀的大悲性格，必進一步要求佛陀有大能，能化度種種衆生，使其不爲其自身的質素所局限，這就是如來的方便智慧的運用(→一乘)。另一方面，衆生成佛，非僅出於佛陀的主觀願望，聽任佛陀片面解決；同時在客觀上，衆生能成佛，亦因其本具成

佛的質素。生理上的劃分是不究竟的，一切衆生其實都是菩薩，都本具成佛的性能(→佛性)，換言之，佛性纔是衆生的超越的本質。《法華經》就是在這樣的一個思路下說一佛乘。經中記述佛爲舍利弗等諸大聲聞授記，預言他們都能成佛，就是這道理。所以一佛乘的觀念，即涵對衆生成佛質素或性能的一個超越的肯定。但是，這樣一來，種姓的分類意義便喪失了。

唯識宗興起，對種姓問題堅持經驗分解的立場，把衆生質素分爲五類，稱爲五姓區別：1.聲聞種姓，2.獨覺種姓，3.佛種姓，4.不定種姓(兼有多種質素，其解脫果可大可小，視外緣決定)，5.無種姓(缺乏成佛的質素，或永不入涅槃者)。此中最招人批評的是無種姓的觀念，因爲這與上文所說一切衆生皆有佛性的精神相背，同時亦將使佛陀的救度工作，永無圓滿的一日(窺基，公元632—682年，《唯識樞要》卷一，即依此義，進言大悲菩薩亦是無種姓衆生)。但唯識宗的原意，是從經驗出發，使人知道現實上的衆生各有不同的成佛質素而已。

由於種姓逐漸演變爲性能之義，所以在漢譯佛典中，有時亦譯「種性」(舊訓「種」爲發生之義，「性」爲不改之義，解法雖生硬，仍可曲折相通)，如《楞伽經》說有聖種性(ārya-gotra)與愚夫種性(bāla-gotra)。但《瓔珞本業經》中所說的六種性(習種性、性種性、道種性、聖種性、等覺性、妙覺性)是否亦從"gotra"譯來則未能確定，不過《瑜伽師地論》中的本性住種性與習所成種性則很明顯是從種姓觀念引申(梵文分別爲 prakṛtistha-gotra, samudānīta-gotra→種子)。因爲種姓既有性能之義，放在實踐階位上，便是《瓔珞經》的用法(→菩薩階位)，放在解釋性能的來源上，便是《瑜伽師地論》的用法。因爲「本性住」即顯示其不從經驗活動

得來，而爲衆生本具；「習所成」即顯示其可通過後天的修行活動獲取。不過這兩個概念的眞正意義，在解決成佛問題，所以《成唯識論》後來即承此而建立種子的本有和新熏理論（→種子）。這可以說是種姓中性能義的具體化的發展。（釋韜晦）

**參考文獻**：⑴中村元：《インド古代史(上)》，第一編第二章，春秋社，東京，1963。
⑵高崎直道：《如來藏思想の形成》，第三章及結論，春秋社，東京，1974。
⑶John Brough: "The Early History of the gotra", Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1949。

# 十五畫

## 窮理

「窮理」之詞，出自《易經・說卦傳》「窮理盡性以至于命」。以後談窮理者每以窮理，盡性，至命三者合言。迨宋代理學勃興，窮理之觀念乃離他二者而獨立。以後三者仍相提並論，而同時窮理則另自討論也。

理學家邵子(邵雍，1012—1077)尚從《易經》三者立論(《皇極經世書》，五與七下)。張子亦然，然謂「將窮理而不順理，將精義而不徙義，欲資深且習察，吾不知其智也」。又云：「儒者窮理，故率性可以謂之道。浮圖不知窮理，而自謂之性。故其說不可推而行」(均《正蒙・中正篇》)。後者雖尚與性有關，然已有主客之分。前者則單言窮理，直成獨立話題矣。

闡發窮理之思想者，莫如程朱。程子(程頤，稱伊川先生，1033—1107)之貢獻有四：(一)物理可窮。彼云：「物理須是要窮」(《遺書》，十五)。又云：「天下之物皆能窮，只是一理」(同上，十五)。又云：「凡事上極窮其理，則無不通」(同上)。(二)窮理方法。張子曾云：「窮理亦當漸。見物多，窮理多。如此可盡物之性」(《語錄》上)。然此尚與盡性連帶而言。伊川則言之詳而精，爲後世所常引用者。其言曰：「所務于窮理者，非道須盡窮了天下萬物之理，又不道是窮得一理便到。只是要積累多後，自然見去」

(《遺書》，二上)。此蓋是歸納方法。又謂「格物窮理，非是要盡窮天下之物。但于一事上窮盡，其他可以類推。……如一事上窮不得，且別窮一事。或先其易者，或其難者。各隨人深淺。如千蹊萬徑，皆可適國。但得一道入得，便可所以能窮者，只爲萬物皆是一理」(同上，十五)。此則是推論方法矣。可知伊川不主唯一路徑者。彼云：「窮理亦多端：或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應事接物而處其當，皆窮理也」(同上，十八)。此則又從講求與經驗着手。正所謂千蹊萬徑，皆可適國者也。

㈢伊川之第三貢獻，乃屬于心理方面。彼謂「窮理亦當知用心緩急。但若勞而不知悅處，豈能養心」(同上，三)。以窮理爲養心之助，顯是新見。㈣窮經之理。伊川云：「由經窮理」。又云：「學春秋亦善，一句是一事，是非便見于此，此亦窮理之要。然他經豈不可以窮？但他經論其義，春秋因其行事，是非較著。故窮理爲要」(均同上，十五)。經以窮理，則經之權威不在經之本身而在所言之理。表面上經以窮理與文以載道相同，然儒者之責任爲傳道守道。道之權威至尊，服從之而已。窮理則重自我發見。對于經之態度，根本上有所不同也。

及乎朱子，窮理之觀念更爲精微，更爲完整。對于窮理方法方面，似未出程子範圍。朱子云：「所謂窮理，大底也窮，小底也窮。少間都成一箇物事」(《朱子語類》，九)。此即程子積累自己之說。朱子云：「所謂窮理者，事事物物，各有箇事物的道理。窮之須要周盡，若見得一邊，不見一邊，便不該通。窮之未盡，更須疑曲推明。……須從明處漸漸推將去。窮到是處，吾心亦自有準則。窮理之初，如攻堅物，必尋其罅隙可入之處，乃從而擊之，則用力爲不難矣」(同上，十五)。此則較伊川推論之法爲

詳矣。朱子之言窮理由小至大，亦較明確。門人問窮事物之理，還當窮究箇總會處否？朱子答曰：「不消說總會，凡是眼前底都是事物，只管恁地逐項窮教到極至處，漸漸多自貫通。然爲之總會者心也」(同上，九)。此心之總會一點，伊川尙未說及，而朱子進一步也。其論程子窮理云：「明道(程顥，1032—1085)云窮理者，非謂必盡窮天下之理。又非謂止窮得一理便到。但積累多後，自當脫然有悟處」又云：「程先生言語氣象與衆人不同」(俱同上，十八)。此指上面所引《遺書》，二上「自然見去」之言。《遺書》並未明言爲伊川或爲明道之語。學者多以爲伊川語，然二兄弟意見每相同。故是誰之語並不重要。

如上所述，可見朱子于窮理與心之關係，比伊川爲精到。上文言伊川謂窮理可以養心，朱子則云能存心而後可以窮理。彼云，「心包萬理，萬理具于一心。不能存得心，不能窮得理。不能窮得理，不能盡得心」(同上，九)。《孟子集註》言之較詳。註曰：「人有是心，莫非全體。然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。即知其理，則所從出亦不外是」(《盡心篇》上)。所謂存心，非是死心。朱子云：「不是此心，如何去窮理？不成物自有箇道理，心又有箇道理。枯槁其心，全與物不接，却使此理自見？萬無是事。不用自家心，如何別向物上求一般道理」(同上，一二一)？窮理雖是以心爲主，然同時「窮理以虛心靜慮爲本」(同上，九)。換言之，心須自然。此亦二程所未道。

朱子于程子窮理之說贊嘆備至。惟于門人諸論，則大爲不滿。朱子曰：「程子之說，切于己而不遺于物。……極其大而不略其小，究其精而不忍其粗。……既不舍其積累之漸，而其所謂豁

然貫通者，又非見聞思慮之可及也。若其門人，雖曰親師其說，然以愚考之，則恐其皆未以及此也。蓋有以必窮萬物之理同出于一爲格物。(此指呂大臨，1046—1092)……然其欲必窮萬物之理，而專指外物，則于理之在己者，有不明矣。但求衆物比類之同，而不究一物性情之異，則于理之精微者，有不察矣。……又有以爲天下之物不可勝窮，然皆備我，而非從外得也。(此指楊時，1053—1135)……然反身而誠，乃爲物格知至以後之事。言其窮理之至，無所不盡。……亦不謂但務反求諸身而天下之理自然無不誠也。又有以爲物物致察，而宛轉歸己。(此指胡安國，1074—1138)……然其曰物物致察，則是不察程子所謂不必盡窮天下之物也。又曰宛轉歸己，則是不察程子所謂物我一理，纔明彼，即曉此之意也」(《大學或問》，釋第五章)。

朱子又嚴致知與窮理之別。《文集》有云：「今不深考而必欲訓致知以窮理，則于主賓之分有所未安。知者吾心之知理者。自有主賓之辨，不當以此字訓彼字也。訓格物以接物，則于究極之功有所未明。人莫不與物接。但或徒接而不求其理或粗求而不究其極，是以雖與物接，而不能知其理之所以然與其所當然也。今曰一與物接，而理無不窮，則亦太輕易矣。蓋特出于聞聲悟道，見色明心之餘論，而非吾之所謂窮理者。固未可同年而語也」(《文集》，四四，《答江德功》)。

又有以朱子補註《大學・知至章》，謂「言欲致吾之知，即物而窮其理也」，以爲增字解經者。《大學》雖無「窮理」之詞，然朱子不外解「至」字之意，有何不可？

程朱之理，王陽明(王守仁，1472—1529)而劇變。蓋陽明以心即理，與程朱之在物爲理，大相徑庭也。因陽明釋格物爲格心

，故彼謂「窮理即是明明德」(《傳習錄》上)。又謂「故言窮理，則格致誠正之功，皆在其中」(同上，中)。又因其知行合一之說，故曰：「故必仁極仁，而後謂之能窮仁之理。義極義，而後謂之能窮義之理。……是故知不行之不可以爲學，則知不行之不可以爲窮理矣」(同上)。此是其哲學之當然結論，自與程氏議論不同。（陳榮捷）

## 劉向

劉向，字子政，本名更生，沛人。爲高祖同父少弟楚元王交四世孫；昭帝元鳳四年生(前77)，哀帝建平元年卒(前6)，年七十二。父德，修黃老之術，有智略，武帝謂之「千里駒」。向初爲諫議大夫，宣帝招選名儒俊材，向以通達能文辭，與王褒、張子僑等並進對，獻賦頌數十篇，帝好神仙方術，向幼讀淮南枕中鴻寶苑秘書，以爲奇，獻言黃金可成，上令典尚方鑄作事，所費甚多，黃金不成，方不驗，上乃下更生吏，當死。其兄陽城侯安民上書，損國戶之半爲向贖罪，上亦奇其材，終得減免。後受詔講論五經於石渠閣，又遷爲散騎諫大夫。元帝立，與蕭望之，周堪同心輔政，欲黜宦官弘恭、石顯等，反爲所譖下獄，免爲庶人。成帝即位，復拜爲中郎，遷光祿大夫；帝方好詩書、古文，詔向領校中五經秘書，每校畢一書，即條其篇目，撮其要旨，錄而奏之。見《尚書・洪範》，向乃集合上古以來至於秦漢符瑞災異之記，比類相從，凡十一篇，爲《洪範五行傳論》，今已失傳。又見趙皇后，衛婕妤等奢淫踰禮制，向乃採詩書古史所載賢妃貞婦，興國顯家可效法，及孽嬖亂亡者，序次而成《列女傳》八篇，以戒天子，又採傳記行事，成《新序》、《說苑》凡五十篇。此三書並傳於今。數上疏言得失，書數十上，帝不能用，然嘉其言，而深爲惋

惜。向爲人簡易無威儀，不與世俗交，專志於經術，晝誦書傳，夜觀星宿，或不寐達旦。向生當陰陽五行、神仙方術、災異符瑞盛行之世，故亦喜以陰陽休咎論政得失；然向喜誦詩書，習《穀梁》，所撰《新序》、《說苑》、《列女傳》，皆採古事以況今，實乃昌明儒學。（梁榮茂）

**參考文獻：**⑴班固：《漢書、楚元王傳》，臺北藝文印書館。
⑵徐復觀：《劉向新序說苑的研究》，見《兩漢思想史》卷三，1979，臺灣學生書局。
⑶錢穆：《劉向歆父子年譜》。
⑷羅根澤：《新序、說苑、列女傳不作始於劉向考》，見《古史辨》第四册。
⑸張心澂：《說苑》、《新序》，見《僞書通考》，臺北宏業書局。

## 劉伶

劉伶字伯倫，西晉沛國(今安徽宿縣)人，「竹林七賢」之一，貌醜，身高四呎七吋五　。詩人顏延年說他「善閉關」。閉關語出《易傳》，佛家借用，改指感官不接外界，酷似老子所謂塞兌閉門。他的外貌與嵇康相反，內心却與阮籍相似。劉伶作《酒德頌》說「大人先生」「以天地爲一朝，萬物爲須臾，……行無轍迹，居無室廬，幕天席地，縱意所如」。阮籍的《大人先生傳》亦謂「大人先生」「以萬里爲一步，以千歲爲一朝，行不赴而居不處……天地爲家……逍遙浮世……不常其形。」阮籍此文又將世俗所謂「君子」醜化爲褌中之虱，劉伶裸袒見訪客時笑着說：「吾以天地爲宅舍

，以屋宇爲幝衣。諸君自不當入我幝中，又何惡乎」?(《世說•任誕篇》注引鄧粲《晉紀》)阮劉二人曾共酣飲於步兵廚中，原來阮嗣宗只因聞知步兵廚藏酒三百石而求爲校尉，劉伯倫只因私交而應邀共享。晉武帝泰始初，劉伶對朝廷策問，主張道家的無爲而治，帝以「無用」爲理由罷免他「建威參軍」的官職(此職可能由王戎提拔以致)。他能以壽終，似得益於莊周的詭辭「無用之用」。世人對他最感興趣的事迹，却是他出遊時吩咐僕從荷鋤，如見他倒斃便立即埋葬。他的放任遠甚於莊子；他的達觀却遠遜於莊子，因爲莊子臨終囑咐門徒不必埋葬，可視天地爲棺槨。劉伶僅能視天地作宿舍，仍執着於世俗的土葬。 (王煜)

**參考文獻：**


(1)楊勇：《世說新語校箋》，臺北，明倫，1970。

(2)劉大杰：《魏晉思想論》，臺北，中華，1973。

(3)何啓民：《竹林七賢研究》，臺北，商務。

(4)何啓民：《魏晉思想與談風》，臺北，商務，1967。


# 劉安

劉安，沛人。高祖孫，文長，爲高祖七子，封淮南王，文帝六年(前174)，以謀反被捕，因往蜀郡途中絕食而死。安襲爲淮南王。安好讀書鼓琴，不喜射獵狗馬遊樂。武帝好文藝，安爲武帝之叔父，且博辯善文辭，武帝甚敬重他，每有書報往來，怕文辭不如他，總要叫司馬相如等加以潤色。武帝建元二年(前139)，劉安至京師，獻所著淮南內篇，帝甚喜愛；且常與談論學問及

國事，往往到晚上才停止。安入朝，善太尉武安侯田蚡，蚡告以當今未有太子，一旦帝崩，天下必歸於安。劉安聞之，大喜，厚賂田蚡，且直怨其父爲漢家所逼死，乃起造反之念。安有二子，長子不害，不得寵，有子建；安立少子遷爲太子。建屢欲害太子，反爲太子所囚笞，乃上書告安欲反狀，其臣伍被亦上書告安之反，武帝元狩元年（前122）發兵捕太子王后，並圍安於王宮，安乃自殺，並殺王后及太子，族滅。安好士，招致賓客數萬人，亦好神仙黃白之術。劉安著作甚豐，有賦八十二篇；《淮南外篇》三十三篇係「雜說」；《淮南中篇》八篇（又名《鴻寶苑秘書》），言長生不老，成仙之方，點鐵成金之術。另有《淮南九師道訓》、《淮南雜子星》、《太陽眞粹論》、《見機八宅經》、《還丹歌訣》、《兵書》、《琴頌》、《三十六水法》、《枕中記》等，皆已失傳。今所傳者唯有《淮南內篇》二十一篇，通稱《淮南子》，本名《淮南鴻烈》。「鴻、大也；烈、功也；以爲大明道之言也。其內容無所不包，《漢志》列入雜家，然大抵言之，乃以道家思想爲主。因文章重修辭，不易讀，東漢許愼、馬融、延篤、高誘爲之注，今只存許愼及高誘之注。今本《淮南子》乃宋人合許，高之注而成。其中《繆稱》、《齊俗》、《道應》、《詮言》、《兵略》、《人間》、《泰族》、《要略》等八篇爲許愼注，其餘十三篇爲高誘注。（梁榮茂）

**參考文獻：**
(1)司馬遷：《史記淮南衡山列傳》，臺北藝文印書館。

(2)劉文典：《淮南鴻烈集解》，1969，臺灣商務印書館。

(3)胡適：《淮南王書》，1962，臺灣商務印書館。

(4)徐復觀：《淮南子與劉安的時代》，見《兩漢思想史》卷二，1976，臺灣學生書局。

(5)蕭公權：《淮南鴻烈》，見《中國政治思想史》第十章第四節，1977，華岡出版有限公司。

(6)于大成：《淮南論文三種》，1975，臺北文史哲出版社。

(7)于大成(編)：《淮南子論文集》，1975，臺北木鐸出版社。

(8)于大成：《淮南子解題》，1976，學粹雜誌第十八卷第三期。

(9)于大成：《劉安》，見《中國歷代思想家》，1979，臺灣商務印書館。

(10)于大成：《六十年來的淮南子學》，見《六十年來之國學》第四册，1972，正中書局。

# 劉歆

劉歆，字子駿，向之少子。卒於劉玄更始元年(23)。年少即通詩書，能文章，與王莽同爲黃門郎。河平中(前26)受詔與父領校秘書。六藝、傳記、諸子、詩賦、數術、方技、無所不究。父卒，歆爲中壘校尉。哀帝立，大司馬王莽舉爲侍中太中大夫，遷奉車光祿大夫，再領校五經，繼成父業。歆乃集六藝群書種別爲《七略》，使上古書籍有所稽考，居功至偉，爲我國目錄學之祖；班固《漢書·藝文志》即據其文，刪要而成。向歆本皆治《易》，而向習《穀梁傳》，及歆校中秘書，見《古文春秋左氏傳》，大好之

。《左氏傳》多古字古言，學者傳訓詁而已。及歆治《左氏傳》，乃引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理大備。歆欲爭立《左氏》於學官，於是乃引起今古文經之爭。因而得罪衆儒，懼誅，求出爲河內、五原、涿郡太守。哀帝崩，王莽秉政，封爲紅休侯；莽篡位，歆爲國師。後南陽兵起，歆懼禍及身，從王涉言，將謀誅莽，事不密，遂自殺。歆考定律曆，著有《三統曆譜》。

（梁榮茂）

**參考文獻：**(1)班固：《漢書楚元王傳》，臺北藝文印書館

(2)錢穆：《劉向歆父子年譜》。

# 德治

德治是指治理國事者，主觀的條件須有德，有德基於修德，而治理國事的方式是教化，教化的工具主要是禮。所以在儒家、德治、人治、禮治，並沒有基本的差別。

在孔子(前 551—479) 思想中，言爲政須有德者，如：「季康子問政於孔子，孔子對曰：政者正也， 子帥以正， 孰敢不正」。(《論語・顏淵篇》)又如：「子曰：其身正， 不令而行； 其身不正，雖令不從」。(《論語・子路篇》)此外，孔子說「修己以敬」，「修己以安人」，「修己以安百姓」，(《論語・憲問篇》)是言在位的君子，必須先修己，然後能收德治之效。

「子適衛，冉有僕。子曰：庶矣哉！冉有曰： 既庶矣， 又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之」。(《論語・子路篇》)此明言治國者須重教化。至其先富後教之說，可證孔子德治思想中涵有人道精神。以身作則，固是教化之本，但治人者

與被治者，不可能一一從事面對面的教化，因此禮就成爲客觀教化的工具，人民祇要能習禮，守禮，行禮，就能收到德治的功效，所以孔子說：「上好禮，則民莫敢不敬」。(《論語・子路篇》)又說：「能以禮讓爲國乎，何有？不能以禮讓爲國，如禮何」？(《論語・里仁篇》)禮雖是教化的工具，在位者如不能先好禮先禮讓，這種工具就難以產生效果。後世儒者以尊君卑臣爲禮，大違孔子禮旨。

「子曰：道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」。(《論語・爲政篇》)此不僅言禮爲實行德治的工具，且明言禮乃客觀(齊一)的教化工具。孔子的德治理想，是希望以禮治取代刑治，理由是刑治僅使人畏懼，因此刑治之效也只是人民求免於刑罰，內心並沒有被感化，縱然受罰並不感到羞愧。有德者在位，直接以人格感化百姓，感化所不及者，則濟之以禮。禮的宗趣在行教化，使人徙善遠罪，明恥知禮。這種思想爲後起的法家所反對，因此產生禮與法的爭議。

德治畢竟只是孔子的政治理想，儘管他相信「善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺」，亦只是信念而已。蓋德治的推行，須以有德者在位爲其先決條件，不要說有德者難求，縱然偶一有之，人亡則政息，何以爲繼？如在部落式的小國，德治理想的實現有其可能，治理人口衆多的大國，如仍懷抱這種理想，不過道德的烏托邦而已。德治理想根本沒有觸及政治核心的權力問題。

孔子的德治理想，到孟子(前372—290？)轉化爲仁政和王道，雖然仍然主張「唯仁者宜在高位」，但觀其所言仁政與王道的內容，大抵是就民生與教化二項，提出相當具體的構想，如：「老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤。此

四者，天下之窮民而無告者，文王發政施仁，必先斯四者」。(《孟子・梁惠王下》)此所謂仁政，不過是具人道精神的社會政策。又如：「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家，可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也」。(《孟子・梁惠王上》)其中除教化之義外，孟子所謂王道，在傳統社會的條件下，如果政治清明，天下太平，的確是有可能實現的農業政策。這兩種政策的推行，根本不必要以有德者在位爲其先決條件。

《中庸》的時代雖難以確定，但其中「凡爲天下國家有九經」一段所表現的德治思想，以及九經內容反映的封建諸侯的背景，與孔子所言者實最爲接近。如果說這是子思的思想，似乎可信。所謂九經是修身、尊賢、親親、敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯。九經在理論上的效果是：「修身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆第不怨，敬大臣則不眩，體群臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之」。進一步又說明實踐九經的方法：「齊明盛服，非禮不動，所以修身也。去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也。尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也。官盛任使，所以勸大臣也。忠信重祿，所以勸士也。時使薄斂，所以勸百姓也。日省月試，既稟稱事，所以勸百工也。送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也。繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也」。

治天下國家需要九經，但「所以行之者，一也」，一即誠，誠

乃九經之本。德治思想發展到《大學》，本末先後的觀念才有充分的自覺。格物、致知、誠意、正心、修身、齊家，治國、平天下的所謂八條目，代表孔孟一系德治思想的一個綜合，與《中庸》的九經相比，八條目已展現出一個新的理論架構，內容不但有系統，且有概念性的發揮，這在思想上是一大進步。格物，致知、誠意、正心，都是修身的工夫，修身爲德治之本，「其本亂，而末治者否矣」。儘管《大學》在德治理論上有很大展開，但並沒有突破孔子的原型，也不能免於道德烏托邦的性格。蓋修身本身就是一無止境的過程，修身至多只是齊家的條件之一，修身不必就能齊家，更何況治國平天下？

儘管荀子(前313——238？)仍有「仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，……夫是之謂人倫」《致士篇》這類的話，但就其系統中心的部分而言，他的德治思想已發展出新的類型，這新的類型可稱之謂客觀的禮義形態，以區別於孔孟主觀的道德形態。在客觀的禮義形態中，禮已不只是直接教化的工具，它已成爲從修身到治國成就人間一切事務的準據，所以說：「人無禮則不生，事無禮則不成，國無禮則不寧」。(《修身篇》)孔孟言修身之本在仁義心性，荀子則主張所以正身者在禮，禮非本於仁義心性，而是來自傳統的學習與重鑄。所謂法後王與禮義之統類，就正是代表這個過程。

禮除了足以正身之外，在社會方面的功效有：(1)促使社會平等；(2)安定社會秩序；(3)群居和一之道。在政治方面的功效有：(1)治亂之所繫；(2)制度之所本；(3)人主統馭群臣的法度。在國家方面的功效有：(1)禮乃强國之本；(2)禮乃王天下之資具。由於禮的廣泛功能，荀子的禮已發展出一個獨立的系統，禮不是道德的

工具，禮本身就是道德的最高表現，所謂「學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極」。(《勸學篇》)

秦漢以降，政治上主刑治，社會則主禮治，有機會盡言責的臣子，往往以正心誠意的一套責求於天子，效果雖不彰，但「以刑措不用爲盛世，以減刑輕訟爲美德」，始終是中國傳統的一個理想。　（韋政通）

**參考文獻**：⑴徐復觀：《孔子德治思想發微》，見《儒家政治思想與民主自由人權》，1979，臺北，八十年代出版社。

⑵韋政通：《荀子的禮樂論》，見《荀子與古代哲學》，1966，臺灣商務。

⑶費孝通：《禮治秩序》、《無訟》，見《鄉土中國》，1967，臺北綠洲出版公司重印。

⑷陳大齊：《孔子的政治思想》，見《孔子學說論集》，1958，臺北，正中。

# 諸子

古史中爲何對先秦那些思想上有代表性人物稱子，今已難以深究，以往的一些解說，根本不能適用於每一子。今所能知者，所謂子，有時稱人，有時指書名，因被稱爲某子的書，它的內容不一定就是一人所作。其次，諸子之名始於劉向(前77—6)《七略》，指古籍部類之名，《七略》中《諸子略》的諸子，包括儒、道、陰陽、法、名、墨各家。諸子又同於諸家，《漢書・藝文志》再增加縱橫、雜、農、小說四家，共十家，班固(32—92)視小說家爲「街談巷語，道聽塗說」的「小道」，可觀者僅九家而已，於是十

家縮減爲「九流」。

諸子起源以及興起的原因，近世討論頗多，探討起源，多半在出於王官或不出於王官上找證據，探究原因又多半就外緣立說。在這個基礎上已很難再出新義。最近余英時就西方一些哲學家、社會學家、史學家近年在探討古文明比較時提出的「哲學的突破」(Philosophic breakthrough)之說，對上古詩書禮樂的王官之學散爲諸子百家這一歷史過程，提出新的解釋，這個解釋使我們對先秦諸子在思想史上的地位和意義獲得新的認識。

據余氏轉述，所謂「突破」是指某一民族在文化發展到一定的階段時，對自身在宇宙中的位置與歷史上的處境發生了一種系統性、超越性和批判性的反省；通過反省，思想的型態確立了，舊傳統也改變了，整個文化終於進入一個嶄新的、更高的境地。

在中國，「哲學的突破」是針對春秋以前王官之學的傳統而來，最初興起的儒、墨兩家，便是最好的說明。孔子(前551—479)賦予詩書禮樂以新的精神與意義，即正是突破了王官之學的舊傳統。墨子(前468—367？)早年也是習詩書禮樂的，但後來竟成爲禮樂的批判者。就其批判禮樂言，墨子的突破自然遠較孔子爲激烈。其餘戰國諸子也都是繫王官之學之竅而各有其突破。

自1917年胡適提出「諸子不出於王官論」的看法之後，幾已成爲定論，余氏重提舊案，認爲劉歆(前53？—23)的九流出於王官說，分別以觀，雖多不可通，但滙合以觀則頗有理據，和《莊子·天下篇》所云「道術將爲天下裂」者，正相通流。因此主張今天必須從「哲學的突破」的觀點來重新體會其涵義。

根據新的解釋，的確可以使我們對諸子時代在思想上表現的創新模式的性格，以及春秋戰國之際的思想變化，有更深進一層

的體會，也提供了重新反省的機會。就比較文化史的觀點，中國比希臘、印度、以色列在「突破」的程度上都要溫和，這或許可以說明，當諸子面對社會文化劇變的時代，在價值取向上，視社會秩序的穩定優先於社會秩序的創新。這種價值觀大抵從諸子思想的特徵中反映出來。

孔子所表現的「突破」模式確實十分溫和，他對傳統文化的態度，既不否定，也不對立，祇要求在傳統中改變或調整。如在宗教方面，他把原始的天神轉化為道德意義的天命或天道；又把原屬王官之學的經典賦予新的生命和新的意義。此外，孔子對歷史文化主張損益三代，對周文却一往情深。孟子(前372—290？)由於客觀環境的變動，捨周文而倡王道，強調民生與教化並重，具體的內容可簡約為任用賢能、便民、減輕人民負擔三事。孟子雖曾有革命的主張，但認為只有聖人(有伊尹之志者)才配革命。另一次論及「易位」的問題，他又主張限制在「貴戚之卿」，則所謂「易位」不過是貴族內部的調整而已。

孔子當周文的傳統日漸式微時，他企圖由作為人的主體之仁上復活它的生機。荀子(前313—238？)欲以周文為重振社會秩序的依據。這一點與孔子相同，但方法與着重點和孔子不同，荀子不祇是把禮文的舊傳統加以重組而已，他對禮與樂都提出新的理論，尤其重視禮的功能，以及禮如何適應新的環境。他關心的不是禮的人性基礎，而是禮的客觀化和實踐問題，禮義之統的系統理論，就是要解決這個問題。

墨子(前468—367？)提倡兼愛的倫理思想，剷平貴賤之別的尚賢思想，又批判禮樂，從這幾方面看，墨子的突破自然遠較孔子為激烈。但另一方面，墨子的天志思想極端復古，而兼愛論又

立足於天志，所謂賢者又不過是善體天志者，這樣自然冲淡或減低了激烈的程度。墨子後學趨向於理論知識方面發展，這個發展爲墨學系統本質所涵。使墨家轟動一時的那些社會政治的主張，因與當時社會政治演變的節奏難以協調，終於成爲絕響。

以老、莊爲主的道家，對整個的傳統文化採取叛離的態度，認爲文化是人生的桎梏，使人類墮落腐化。如把道家這方面的思想孤立起來看，它所表現的「突破」誠然十分激烈。但道家思想的主旨並不在此，它終極的目標，在追求超越與和諧的人生境界，對政治社會的問題，也只是爲了凸顯這個目標而涉及。正因道家關心的是如何獲得精神的充分自由，因此它的反社會思想的效果，主要仍在促使人的覺醒，引導社會走向一個天人不相勝，處物而不傷物的世界。

以上是就「突破」的解釋，做簡要的補充。與諸子相關的其他問題，今人討論已多，統列入參考書目中，在此不必再浪費筆墨。（韋政通）

**參考文獻：**(1)余英時：《古代知識階層的興起與發展》，《見中國知識階層史論》，1980，臺北，聯經。

(2)余英時：《道統與政統之間》，見《史學與傳統》，1982，臺北，時報文化出版公司。

(3)韋政通：《中國思想史》甲篇《子學時代——思想的多元發展》，1979，臺北，大林出版社。

(4)韋政通：《先秦七大哲學家》，1974，臺北，牧童出版社。

(5)錢穆：《先秦諸子繫年》，1956，香港大學增訂初版。

(6)羅根澤編：《古史辨》第四册《諸子叢考》，臺北，明倫出版社重印。

(7)羅根澤：《諸子考索》，臺北，泰順書局重印。

(8)蔣伯潛：《諸子通考》，1953，臺北，正中重印。

(9)毛鵬基：《諸子十家平議述要》，1964，臺北，藝文。

(10)周何、田博元主編：《國學導讀叢編》中有關諸子導讀各篇，1979，臺北，康橋出版公司。

# 墨子思想

## 從儒墨之關係說起

在秦始皇統一中國（前221）之前，國際間是強凌弱、衆暴寡的局面，而學術界則是百花齊放、百家爭鳴的時節。當時，執國際間牛耳的是秦晉，而掌學術界大權的則是儒墨。儒家尊孔丘爲大師，墨家則奉墨翟爲巨子。是以韓非子說：「世之顯學，儒墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也」。（《韓非子・顯學篇》）淮南子更謂：「孔子弟子七十，養徒三千，皆入孝出悌。言爲文章，行爲儀表，教之所成也。墨子服役者，百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵，化之所致也」。（《淮南子・泰族訓》）

根據《淮南子》的記述，「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷身而害事，故背周道而用夏政」(《要略訓》)。墨子是否用了夏政，我們無法考證；但是，從墨子的著作中我們知道，他確實背棄了周道。歷代儒家，自孟子以下，多以墨子爲離經叛道之徒；只有唐朝的韓愈曾替墨子作辯護，他說：「余以爲辯生於末學，各務售其師之說；非二師之道本然也。孔子必用墨子，墨子必用孔子。不相用，不足爲孔墨」(《韓昌黎集・讀墨子》)。

墨子雖然是中國偉大的思想家，但他在歷代名人中却沒有像孔子那樣尊高的地位；墨學雖然是先秦時代的顯學，但它在學術界却沒有發生像儒家那樣巨大的作用。我們今日研究墨子的爲人，就當了解他那偉大的人格；我們研究他的思想，就當熟讀他的著作。本文除了介紹墨子的生平、墨子的著作，以及墨家的學派之外，我們將分別敍述他的政治思想、社會思想、宗教思想、和科學思想。我們根據的資料，主要的是《墨子》五十三篇，其次是先秦諸子有關墨子的著述，再其次是歷代學者對墨子的評論，最後才是個人研究的千慮一得。

## 墨子和墨家

### (一)　墨子的生平

在中國歷史上，墨子是個最神秘的人物，我們不僅弄不清他的生卒年代，就是對他的國籍和出生地點也不能確切判定。以太史公司馬遷的博學多聞，也沒有給墨子立傳，而僅僅在孟子荀卿傳的後面附加了二十四個字：「蓋墨翟宋之大夫，善守禦，爲節用，或曰並孔子時，或曰在其後」。

墨子是墨家的創始人。在先秦時代，無論墨子自稱，或諸子對稱，都以墨爲姓而翟爲名。到了後世，如元朝的伊世珍，淸朝的周亮工，却認爲墨子並不姓墨，而是「姓翟名烏，以墨爲道」。(江瑔《讀子卮言》)

墨子的籍貫問題更是複雜。由於《史記》載有「宋之大夫」一句，後人以爲墨子是宋國人，葛洪《神仙傳》及李善《文選注》引文卽作如是主張。《呂氏春秋·當染篇》和《愼大篇》高誘注，說墨子是魯國人，孫詒讓及方授楚都認爲此說較爲可靠。此外，當代學者更有許多其他主張：如胡懷琛主張墨子爲印度人，蘇雪林臆測墨子爲猶太人，以及吳逑之以爲墨子爲希臘人等等，固然難以置信；而黎正甫考證墨子爲魯陽人，宋成堵考證墨子爲齊國人，亦難令人心服。

由於先秦記載的殘缺，我們對墨子的生卒年代也不能確切肯定。近人梁啓超先生作《墨子年代考》，根據墨子本書及墨子所接觸的人物而斷定：墨子生於周定王初年，約當孔子卒年後十餘年；墨子卒於周安王中葉，約當孟子生前十餘年(見《墨子學案》)。

墨子的一生是多姿多彩的。年輕時代，他在魯國「學儒者之業，受孔子之術」；及長，又從史角之後學習科技。由於墨子出身貧賤，而思想又極進步，他背棄了儒家的中庸之道，而一心嚮往自苦爲極、愛利天下的革命之途。三番五次，他周遊了列國，向齊、晉、楚、越等大國的君主宣揚非攻兼愛之說；他更栖栖皇皇，奔走於楚、衛、魯、宋之間，以期建立交相利和交相愛的國際關係。他那番急勇好義、止楚攻宋的可歌可泣的故事，在中外史乘中都應大書而特書。

墨子的晚年是很淒涼的。經過數十年的遊說，許多國君都非

常欽佩墨子，對他的學說也很服膺，但是都未能實行墨子之道。小國如越衛，不聽墨子之言，而難以自保；大國如齊楚，不行墨子之道，也無成於天下。更有甚者，楚惠王五十年，墨子獻書惠王，惠王明知其爲良書，而竟以老辭(《渚宮舊事》三)。此時的墨子，已是年老力衰，走投無路了，其心情之苦悶，自可想見。

墨子死於何時？或者他是怎樣死的？墨子本書都無記載。《史記‧鄒陽傳》說，「宋信子罕之計而囚墨翟」。果爾，則墨子晚景之淒涼，實可與四百年之後的耶穌相仲伯。據葛洪《神仙傳》記載，墨子年八十有二，入周狄山學道。孫詒讓評云：「其說虛誕不足論，然墨子年壽，必逾八十，則近之耳」。(孫詒讓《墨子閒詁》)

## (二)　墨子的著作

《墨子》這部書，就它的內容言，眞是包羅萬象！它不僅講政治哲學，它也談心理學、物理學、幾何學、社會學、經濟學、光學、力學、名學、兵學、人生哲學，甚而至於神學。無怪乎梁任公尊稱《墨子》這部書爲「祖宗遺下來的無價之寶」。(梁啓超《墨子學案》)

據《漢書‧藝文志》記載，墨子一書原有七十一篇，但自宋朝以后，僅存五十三篇。自《親士》以下七篇，篇首都沒有「子墨子曰」字樣，淸儒畢沅因疑爲墨子自著，固然不足爲信；但孫詒讓嫌此諸篇「謬正而文靡，疑皆後人以儒言緣飾之，非其本書也」(《墨子閒詁‧自序》)，則又失之過苛。《墨子》是部包羅甚廣的「墨學叢書」，儘管有些篇章不是墨子親手寫的，我們却不能否定它代表了墨子的思想。左派文人郭沫若雖然認爲墨子的思想很反動，他却很中肯地說過：「《論語》雖然不是孔子的手筆，《墨子》雖然不

是墨子的手筆，但其中的主要思想我們不能說不是孔子和墨子的東西」。(《青銅時代》)

《墨子》自《尚賢》以下十餘篇，原來都分上、中、下三篇，現在有些已不完整，總共缺了七篇。清末學者俞樾認爲，墨子死後墨家分爲三派，「此乃相里、相夫、鄧陵三家相傳之本不同，後人合以成書，故一篇而有三乎」？近人陳柱以爲，各篇皆爲墨子演講而爲弟子筆錄者，當時或不祇三篇，故編輯《墨子》書者僅存三篇以備參考而已。案：孔子作《春秋》而有三傳，耶穌講《福音》也有三傳，墨子述學而有三傳，也大抵如是。

《經上》、《經下》以至《大取》、《小取》等六篇是墨子著作中最特殊的部份。晉朝的墨學專家魯勝曾爲此七篇作過注解，可惜其書不傳。我們今日能讀懂這六篇，一方面多謝孫詒讓，梁啓超和譚戒甫諸先生的注解，另一方面也要感激近百年來的西學東漸，我們才知道二千多年前墨子已在討論哲學和科學了。這六篇雖然篇幅不多，而其學術價値則很高很大，是値得我們深入研究的。

《耕柱》以下五篇記載了墨子及其弟子的言行，其體裁有如《論語》，是我們研究墨子生平的直接材料。可是，我們也當注意，信古而不能泥古，因爲記述者很多，而年代和地域也牽涉得很廣，其間難免有不合乎史實的地方，我們就不能盡信。如果我們遇到這類矛盾，我們就參考《墨子》以外的先秦著作，以期獲得比較客觀的事實眞相。

《備城門》以下凡十一篇，大都是墨子的高足禽滑釐所記有關兵械守城之術，旣講述機械的製造，也討論戰爭的防禦。《公輸篇》記載，「子墨子解帶爲城，以牒爲械。公輸盤九設攻城之機變，子墨子九距之。公輸盤之攻械盡，子墨子之守圉有餘」。當時

墨子之教弟子們守衛之術，可能有圖解、有沙盤，我們今日既無圖解，而這十一篇文字又有錯簡，所以讀起來就有些不太好懂了。岑仲勉著有《墨子城守各篇簡注》是一本很有用的參考書。

## (三)　墨家的學派

在先秦各家中，墨家的組織最爲嚴密。墨子在世之時，他是當然的墨家領袖，他對弟子們的思想行爲具有最高的指導和指揮的權威。在他謝世之後，墨家成立了一種特殊的領導制度，即「巨子」的承傳制度。這種類似「教皇」的承傳制度延續了好幾代，我們所知道的巨子，除了墨子本人之外，有禽滑釐、孟勝、田襄子、腹䵍等數人。這些位「巨子」既是墨家的領袖，他們都具有最高最大的權力，諸如派遣子弟到各國去作官，如果他們有違背墨家的基本精神，也可以隨時召回他們。（參看《墨子・耕柱篇》、《魯問篇》等）。

孟勝以次的巨子，或由於學識不足以教人，或由於威望不足以服人，逐漸失去了墨家應有的領導權。因此，《莊子・天下篇》記云：「相里勤之弟子，五侯之徒；南方之墨者，苦獲、已齒、鄧陵子之屬，俱誦墨經而倍譎不同，相謂『別墨』」。而《韓非子・顯學篇》對墨家的分崩離析記述得更清楚：「自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故……墨離爲三，取舍相反不同，而皆自謂眞墨。孔墨不復生，將誰使定世之學乎」?

由此可知，莊子時代的墨家已分爲南北兩派；待至韓非子時代，墨家更離爲三支，并且開始互相攻扞，「自謂眞墨」而「相謂別墨」了。民國以來，研究墨學的人對「別墨」的含意多有曲解。胡適以爲，惠施、公孫龍、以及其他辯者都是「別墨」；其後，梁啓超、錢穆、馮友蘭等皆對「別墨」有所誤解或曲解。所幸，方授

楚、譚戒甫、詹劍峯諸氏也曾在其著作中力作辯正。（參閱方授楚《墨學源流》；譚戒甫《墨辯發微》；詹劍峯《墨子的形式邏輯》）。對墨學的派別，以及別墨與眞墨的分野，大致獲得了明朗的認識。

## 墨子的政治思想

墨子不是政客，因此他並不熱衷於作官；墨子是位大政治家，因此他不但自己研究了中國的政治行情，他更教導了自己的弟子們有關中國和世界的政治思想。

墨子的政治思想是很有體系的。在他研究和考察了當時的天下政情之後，在消極方面墨子很嚴肅地批評了時政，在積極方面他更提出了針對時弊的主張。

孫中山先生嘗說：「政治者，管理衆人之事者也」。衆人之事是具體的，因此政治也就不能離開現實，而政治思想則是對此種現實問體，加以分析、加以指導。墨子對此有一個總的指示，他嘗說：「凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尙賢尙同；國家貧，則語之節用節葬；國家憙音湛湎，則語之非樂非命；國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼；國家務奪侵凌，則語之兼愛非攻。故曰，擇務而從事焉」。(《墨子閒詁・魯問篇》)。

「尙賢」和「尙同」是墨子解決政治問題的兩個方案，都是積極的；但是，他也非常了解，在昏亂的國家一定有不少政治上的流弊，因此他也提出了消極的批評，這就是他在《七患》，《辭過》等篇中所作的批評。

### (一)　對時政的批評

墨子所謂「國有七患」，有的屬於內政之不修，有的屬於外交

之不講，有的是經濟上的浪費，有的是行政上的缺失，有的是國防上的大意，有的是農業上的失誤。而墨子所辭的「過」，大致說來也是昏亂國家裡常有的現象，尤其是國家領導人更是如此。他列舉了宮室、衣服、飲食、舟車、蓄私等五項爲例，他的結論是：「凡此五者，聖人之所儉節也，小人之所淫佚也。儉節者昌，淫佚者亡」。(孫詒讓《墨子閒詁》)

孫詒讓引《群書治要》，認爲『辭過』原屬《七患》篇，今本分爲兩篇，非古本如此。孫說甚是。同時，他又認爲，這兩篇的內容大致與《節用》篇略同，只是該篇的「餘義」，則孫說未塙。案，墨子在這兩篇所談的主要的是政治問題，而《節用》與《節葬》等篇所談的則是經濟問題。一般而言，政治指導經濟，而經濟爲政治服務。墨子在其思想體系上是分得很清楚的。

## (二) 賢人政治之理想

有人說，西方政治的特色是重法治，中國政治的特色是重人治。儒家的政治思想如此，墨家的政治思想也是如此。

墨子認爲，爲政於國家的目標有三：一、國家的富强，二、人民的衆多，三、刑政的安定。要達到這三項目標，國君就不能不「尚賢」。對於尚賢的具體步驟，墨子提出了三個口號：

一、官無常貴，民無常賤！

二、有能則舉之，無能則下之！

三、舉公義，辟私怨。(《墨子・尚賢上篇》)

據墨子的說法，古代的聖王都作到了上述三點，因此他們「甚尊尚賢，而任使能，不黨父兄，不偏貴富，不嬖顏色，賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長，不肖者抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役。是以民皆勸其賞，畏其罰，相率而爲賢者。是以賢者

衆，而不肖者寡。此謂尚賢」。（《墨子・尚賢上篇》）

實際上，墨子所處的戰國時代，國君之能尚賢者已是鳳毛麟角，而一般王公大人之能尚賢者更是少得可憐。為了達成此一尚賢的政治理想，墨子又提出了「尚同」主張。

## ㈢　中央集權之主張

墨子的理想，其組織是由上而下的：最高的是天，天之下為天子，其下為諸侯國君，其下為鄉長里長，最下則為人民百姓。這種層疊的社會組織，好比埃及的金字塔，百姓是基礎，天是其頂端，從下面的基礎蜿蜒而上，可以一直通天。我們一讀《墨子・尚同上篇》，就不難明瞭他的苦心孤詣：

> 里長發政里之百姓，言曰：聞善而不善，必以告其鄉長，鄉長之所是必皆是之，鄉長之所非必皆非之，去若不善言，學鄉長之善言，去若不善行，學鄉長之善行，則鄉何說以亂哉？察鄉之所以治者何也？鄉長惟能一同鄉之義，是以鄉治也。鄉長者鄉之仁人也，鄉長發政鄉之百姓，言曰：聞善而不善者，必以告國君，國君所是，必皆是之，國君所非，必皆非之，去若不善言，學國君之善言，去若不善行，學國君之善行，則國何說以亂哉？察國之所以治者何也？國君惟能一同國之義，是以國治也。國君者，國之仁人也，國君發政國之百姓，言曰：聞善而不善，必以告天子，天子之所是必皆是之，天子之所非必皆非之，去若不善言，學天子之善言，去若不善行，學天子之善行，則天下何說以亂哉？察天下之所以治者何也？天子唯能一同天下之義，是以天下治也。（《墨子・尚賢上篇》）

從以上這段文字中，我們可以窺見墨子的兩個基本觀念：一

個是「尚同」——從最低層的老百姓尚起，一直到最高層的天子；另一個是「貴義」——從老百姓到天子，都要以「義」爲思想行爲的標準。墨子認爲，只有「一同天下之義」國家才能治好，社會才能安寧。柏拉圖强調，義爲國家的棟樑；墨子主張，義是社會的綱領。中西哲人，所見略同，誠所謂眞理無畛域之別。

里(或作家)是社會國家的基層組織單位，里長鄉長對老百姓有發佈政令的權力，算是老百姓的父母官，老百姓必須服從他們的指令；同時，老百姓的言行也該以里長或鄉長爲標準，凡他們認爲對的就認爲對，凡他們認爲不對的就認爲不對。這種統一思想的辦法，未免有些愚民之嫌；可是，墨子却有一個先決條件，那便是國君委下來的鄉里長一定是「仁人」，因此他說：「里長者，里之仁人也；鄉長者，鄉之仁人也」。旣然是仁人，則其所是非者何能有錯？因此，老百姓跟着他們這些仁人是非，也就不會錯了。

天子是天下的最高統帥，所有的國君都應該向他看齊：「天子所是必皆是之，天子所非必皆非之」，這種齊一的思想統治，簡直是盲目的服從，最大的獨裁！墨子怎樣挽救此一流弊呢？他拿出了兩套辦法：其一是民諫，「上有過則規諫之」(《尚同上》)；「上有過不能規諫之，下比而非其上者，上得則誅罰之，萬民聞則非毁之」。(《尚同中》)在墨子的理想社會，執政的長官必爲絕對的賢者，天子選立三公國君如此，國君選立正長亦復如此，則上之不善而有待於民諫者就可以絕跡了。其二是天譴，「夫旣上同乎天子，而未上同乎天者，則天災尤未止也。故當若天降寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不熟，六畜不遂，疾菑戾疫，飄風苦雨薦臻而至者，此天之降罰也；將以罰下人之不同乎天者也」。

(《尚同中》)

如果天子不仁，不能善治天下，則又將如何？

我們知道，民選的總統不能善盡厥職，則人民可得而罷免之；可是，依照墨子的說法，天子旣非民選，則人民不能罷免之。墨子認爲，在此種情形之下，天必禍之誅之。墨子在《法儀篇》中說過：「昔之堯舜禹湯文武兼愛天下之百姓，率以尊天事鬼；其利多，故天福之；使立爲天子，天下諸侯皆賓事之。暴王桀紂幽厲，兼惡天下之百姓，率以詬天侮鬼；其賊人多，故天禍之；使遂失其國家，身死爲僇於天下，後世子孫毀之，至今不息」。

在墨子的理想社會中，階級的劃分是很嚴謹的；不過，是以賢愚爲標準，而非以貴賤爲根據。他在《尚賢上篇》說得很淸楚：「古者聖王之爲政，列德而尙賢。雖在農與工肆之人，有能則擧之；高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令，曰：爵位不高，則民不敬；蓄祿不厚，則民不信；政令不斷，則民不畏。擧三者授之賢者，非爲賢賜也，欲其事之成。故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿賞；量功而分祿，故官無常貴，而民無終賤；有能則擧之，無能則下之」。

墨子將社會分成不同的階級，其目的在於尙同。他不但沒有廢除政府，消滅國家的意思，而且他正要藉着從上而下的金字塔式的組織，成立强有力的政府，建設兼相愛的國家，而發展天下平的世界。

## 墨子的社會思想

梁啓超批評墨子，說他在宗教思想方面是個小基督，在社會學說方面他是個大馬克思。(梁啓超《墨子學案》)。

馬克思爲了達到共產及無階級的社會理想，主張用兩種必要的手段：其一是「階級鬥爭」，其二是「無產階級專政」。這種促進社會進化的「辦法」，在基本上是錯誤的，在實踐時是殘酷的，因此孫中山先生批評道：「階級戰爭不是社會進化的原因，階級戰爭是社會當進化的時候所發生的一種病症。這種病症的原因，是人類不能生存，因爲人類不能生存，所以這種病的結果，便起戰爭，馬克思研究社會問題所有的心得，祇見得社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理」(見《總理全集》)。

墨子則不然。他不但清楚地看到了社會的病態，指明了社會的病源，而且更提出了補救的辦法。他認爲：「非人者必有以易之，若非人而無以易之，譬之猶以水救火也，其說將必無可焉」。(《墨子·兼愛下》)

墨子生於亂世，他對當時的社會病態眞是瞭如指掌，而對造成種種病態的病源，也研究得十分透徹。我們且一窺這位東方大馬克思對社會狀況的分析和主張：

## (一) 主張兼相愛反對交相賊

馬克思認爲社會革命必由矛盾衝突中產生，共產主義的實現必由無產階級——共產黨來專政。爲達到這項目的，主要的方法是製造仇恨，主要的手段是實行鬥爭。

墨子既以「不相愛」爲社會動亂的主因，他當然反對製造仇恨；由於他主張「兼相愛」，他當然痛恨互相鬥爭。他認爲：「凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也。是以仁者非之。既以非之，何以易之？子墨子言曰：以兼相愛交相利之法易之」(《墨子·兼愛中》)

凡主張「不相愛」的人，墨子稱之爲「別士」；凡贊成「兼相愛」

的人，墨子名之為「兼士」。他將兩者的言論和行動作了一個比較，孰是孰非，一見便知；孰優孰劣，不言而喻。墨子說：

> 別士之言曰：吾豈能為吾友之身，若為吾身？為吾友之親，若為吾親？是故退睹其友，飢即不食，寒即不衣，疾病不待養，死喪不葬埋。別士之言若此，行若此。
>
> 兼士之言不然，行亦不然，曰：吾聞為高士於天下者，必為其友之身，若為其身；為其友之親，若為其親，然後可以為高士於天下。是故退睹其友，飢則食之，寒則衣之，疾病待養之，死喪葬埋之。兼士之言若此，行若此。
>
> 若此二士者，言相非而行相反，當使若二士者，言必行，行必果。使言行之合，猶合符節也，無言而不行也。然即敢問：今有平原廣野於此，被甲嬰胄，將往戰，死生之權，未可識也。又有君大夫之遠使於巴越齊荊，往來及否，未可識也。然即敢問不識將惡從也？家室，奉承親戚，提挈妻子而寄託之，不識於兼之有(友)是乎？於別之有(友)是乎？或以為當其於此也，天下無愚夫愚婦，雖非兼之人，必寄託之於兼之有(友)是也。此言而非兼，即此言行費也。(《墨子・兼愛下》)

在墨子時代，就有人反對他的兼愛主張，說他過分理想，在實際上行不通，辦不到。墨子答道：「用而不可，雖我亦將非之」。於是他從歷史中引述了禹湯文武等先王實行兼愛的事跡，來證明自己主張的正確。

或者有人說：兼愛太難，不易行通。墨子認為，實行不難，「特上弗以為政，下不以為行故也」(《兼愛中》)。他又說：「苟有上悅之者，勸之以賞譽，威之以刑罰，我以為人之於就兼相愛交

相利也，譬之猶火之就上，水之就下也，不可防之於天下。故兼者聖王之道也，王公大人之所以安也，萬民衣食之所以是也。故君子莫若審兼而務行之」。(《墨子・兼愛下》)

### (二) 反抗侵略與鼓吹和平

由於墨子主張建立「兼相愛，交相利」的社會，他就要順理成章地反抗侵略，而鼓吹和平。墨子的「非攻」主張，并非反對一切戰爭。他所反對的是侵略性的戰爭，是他所謂「强凌弱、衆暴寡」的戰爭；但他并不反對抵抗侵略、保衛和平的的戰爭。歷史告訴我們，墨子及其弟子們曾經用行動抵抗了暴力、用智慧保衛了和平。

墨子和其他的儒家一樣，認爲古代湯之放桀、武王之伐紂，都是爲民除害、替天行道，是討伐，不是攻戰，這和侵略戰爭是有根本上的不同。如果誰混淆了其間的根本差別，墨子名之曰「不知類」(《非攻下》)。

墨子不但在思想上教導人民反對侵略，他更在行動上幫助弱小、抵抗强權。《魯問篇》記載：齊將伐魯，墨子曉齊王以利害；魯陽文君將攻鄭，墨子明魯陽文君以大義。《公輸篇》更詳盡地記述了墨子止楚攻宋的英勇事跡。可是，宋人並不珍恤救國的恩人和英雄！墨子由楚返魯，路過宋國，適逢大雨，墨子要入閭避雨，守閭的居然閉閭不納。墨子本人固然心胸闊達，施恩并不望報；可是面對着這種無情的事實，他也不能不太息着說：「治於神者，衆人不知其功；爭於明者，衆人知之」！(《墨子・公輸篇》)

《舊約》中的《訓道篇》有一段類似的記載：「在太陽下，我又注意了一種智慧，依我看似乎是很大的：有一座小城，裡面居民不多。有位大王來攻打城池，把城圍住，在周圍築了堡壘。那時

一貧苦的智慧人，他用自己的智慧，救了這座城池；可是，這貧窮人却沒有人記念。因此我說：智慧勝過武力；然而貧窮人的智慧爲人所輕賤，他的話也無人聽信」(《聖經‧訓道篇》第九章)。這豈非墨子止楚攻宋的翻版？

### ㈡　挽救奢侈與杜絕浪費

馬克思痛恨資本主義的剝削，所以主張財產公有；他又反對王公貴族的奢侈，因而要求無產階級起來革命，把王公貴族推翻，而由無產階級專政。

墨子身當戰國時代，工業尚未發達，農業方稱初盛，當時雖無資本家的剝削，却有王公大人「厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財」(《辭過篇》)，而且，「以其極賞，以賜無功；虛其府庫，以備車馬衣裘奇怪，苦其役徒，以治宮室觀樂。死又厚爲棺槨，多爲衣裘。生時治臺榭，死又修墳墓；故民苦於外，府庫單於內，上不厭其樂，下不堪其苦」(《七患篇》)。從此可知，墨子對當時社會統治階級的浪費，以及王公大人的奢侈，可謂瞭若指掌，而其痛恨之深，也絕不低於馬克思；但是，他挽救奢侈之道却不是暴力革命，他杜絕浪費之法也絕非殺盡王公，這便是馬墨不同之處。

墨子對於經濟改革，提出了兩套辦法：在消極方面，他固然反對奢侈和浪費，在積極方面，他更主張努力生產與衷心合作。墨子的《節用》和《節葬》諸篇都很具體地指明了浪費之害；而在積極從事生產方面，墨子更提出了五點主張：

一、要求人人勞動；(《墨子‧非樂上》、《天志下》)

二、主張各盡所能；(《墨子‧節用中》)

三、强調分工合作；(《墨子‧耕柱篇》)

四、注重依時生產；(《墨子・七患篇》、《節葬下》)

五、提倡互惠主義。(《墨子・尚賢下》)

墨子的學說中，最不能爲一般人了解與諒解的，是他的「非樂」主張。莊子批評墨子，說是「其道大觳，使人憂、使人悲，其行難爲也。恐其不可以爲聖人之道。反天下之心，天下不堪；墨子雖能獨任，奈天下何」(《天下篇》)！荀子則說：「我以墨子之非樂也，則使天下亂；墨子之節用也則使天下貧」(《富國篇》)。近人梁啓超更說：「墨子學說最大的缺點，莫如非樂。他總覺得娛樂是廢時失事，都不曉得娛樂和休息，可以增加物作的能率。若使墨子辦工廠，那八點鐘制度他定然反對的。若使墨子辦學堂，一定每天上課十二點鐘，連新年也不放假。但這種辦法對不對，眞可以不煩言而決了」(《墨子學案》)。

其實，墨子非樂的用意至深至大，既非「反天下之心」，也不是「使天下亂」，更不是「不曉得娛樂和休息，可以增加物作的能率」。墨子之所以非樂，既有消極的理由，也有積極的用意：

### 一、消極的理由

「子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟竽笙之聲，以爲不樂也；非以刻鏤文章之色，以爲不美也；非以犓豢煎炙之味，以爲不甘也；非以高臺厚榭邃野之居，以爲不安也。雖身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也；然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利。是故子墨子曰：爲樂非也」。(《非樂上》)

### 二、積極的用意

「禽滑釐問於墨子曰：錦繡絺紵，將安用之？墨子曰：惡，是非吾用務也……今當凶年，有欲予子隨侯珠者，不得賣也，珠寶而以爲飾；又將予子一鍾粟者，得粟者不得珠，子將何擇？禽

滑釐曰：吾取粟耳，可以救窮。墨子曰：誠然，則惡在事夫奢也！長無用，好末淫，非聖人之所急也。故食必常飽，然後求美；衣必常暖，然後求麗；居必常安，然後求樂。爲可長，行可久，先質而後文，此聖人之務」(《說苑・反質篇》)。

范文正公嘗說：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。墨子身當亂世，眼見社會窮困，民不聊生，所以昭昭然爲天下憂不足，他之非樂，并非「私憂過計」，而是不得不然；倘其身當太平盛世，我們相信，他也會「與民同樂」的。

## 墨子的宗教思想

理智是哲學家的工具，啓示是神學家的德寶。憑理智而論宗教，是謂「宗教哲學」；依啓示以論宗教，是謂「超性神學」。

墨子之論宗教，旣無啓示可依，當然不是「超性神學」；可是，他憑個人的理智，又依歷代的傳統，不但相當深入地探討了天人之間的關係，而且十分廣泛地論列了倫理道德的綱要。這就是墨子的宗教哲學。嚴格地講，墨子是教育家，而不是哲學家，因此他的宗教哲學就具有相當濃厚的教育色彩。

### (一)　墨子的自然神學

所謂神學，就字面來講，就是論神之學；就實義而言，它是一種研究天、天神、和人類神性生活的學問。墨子對於神學雖無明確的定義，但他在其著作中却討論了天、天神和人類的神性生活。

墨子所謂「天」，乃指「主宰之天」而言，歷來研究墨學的大都作了如此肯定。(李紹崑《墨子研究・墨書中的天與上帝》)。關於墨書中的「天」的概念，雷雨先生曾加以簡明的注釋，他說：「天

，全知、全能、至聖至潔；高高居上，領袖諸鬼，統馭萬物者也。其鬼無不可在，而常匿於人；其形無不可見，而常見於人」。（雷雨《墨書》，天志學會）

據《說文解字》的注釋，人所歸爲鬼，引出萬物者爲神。太初的中國先民，也和其他的古老民族一樣，是信仰鬼神的。可是，到了春秋戰國，許多知識分子就不大信鬼神了，就連孔夫子也竟主張「敬鬼神而遠之」。墨子有見於先民對鬼神信仰的衰落，乃極力倡言「明鬼」。

墨子所謂鬼神，大致可以分爲三類。他在《明鬼下篇》說：「古今之爲鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神，亦有人死而爲鬼者」。（孫詒讓《墨子閒詁》）這種分類法，與古代希伯來人對鬼神的看法頗爲接近。墨子所謂天鬼，宛如《舊約》中的天使，祂們有時作天的使者，有時就代表天本身。《創世紀》第三十二章記述雅各伯與天使——厄羅音格門的故事，便是一個實例。墨子所謂山水鬼神，《新舊約》中都有記載：有的是善神，有的是惡鬼，而以聖若望在《啓示錄》中兼述善惡之鬼神的大戰，更爲生動，尤爲精彩。墨子所謂人死而爲鬼者，指的就是靈魂。墨子《明鬼下篇》所述種種報仇的怪事，與《舊約》中《撒慕爾紀》所載招魂的故事，頗爲類似；而鄭穆公遇見人面鳥身的鬼神，又蒙其賜壽十有九年的奇事，更與《列王紀》中希則克雅王得蒙上主加壽十五年的奇事，互相輝映。（李紹崑《墨子研究》）

墨子書中的鬼神是具有理性的，而且比人類更聰明。有人問墨子，鬼神若與人相比較，究竟誰更明智？墨子引經據典，證明鬼神「能知數百年之後」，而聖人不知，因此他的結論是：「鬼神之明智於聖人也，猶聰耳明目之與聾瞽也」。這種比較，令吾人憶

起聖保祿的名言：「上帝之愚，猶智於世人之智，而上帝之柔，猶剛於世人之剛」。(《聖經新約・格林多第一書》)。

鬼神和天的關係如何，墨子沒有說明。鬼神對人施行賞罰之權，是受之天命呢？或是出於己意？墨子也未作清楚的交代。我在《墨書中的天與上帝》(李紹崑《墨子研究》)文中已有詳盡的討論，讀者可以參考。我大致同意日本漢學家宇野哲人的說法：「鬼神在己之範圍內，則行獨得之權；若遇大事，則奉天命而行。例如一國之大臣，大事必奉勅命而行之，小事循例而行可也」。(宇野哲人《中國哲學史》)。

「人」是什麼？許愼說：是「天地之性最貴者也」(許愼《說文解字》)。早期的儒家雖然多談人道，但對於「人」却沒有一個明確的定義。有之，或當首推鄭國子產的一席高論，他說：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂，用物多精，則魂魄强，是以精爽，至於神明」(《左氏傳》昭公七年)。

墨子似乎不太贊成這種唯物主義的說法，他在《經上》有兩條關於人生的解說：

力刑(通形)之所以奮也。

生刑(通形)與知處也。(孫詒讓，《墨子閒詁》)

孫詒讓注云：「此言形體與知識，合併同居則生」(孫詒讓《墨子閒詁》)。楊寬有更爲詳盡的解釋，他說：「生之義，非僅形體之能奮而已；形之所以能奮者，力也，非生也。生也者，形與知合處之謂也，故經云形與知處也。《淮南子・原道訓》云：『形者，生之舍也』。形，即身也；知，亦即心也。《荀子・解蔽篇》：『心者，形之君也』。身心二者能相處，知有所知，身必行之，乃可謂生。若身心離異，則雖力能動，是亦猶死，不可必謂之生也。

故說云：『盈之生：離，不可必也』(楊寬《墨經哲學》)

關於人性，孔子只說過「性相近也，習相遠也」的話，他並沒有什麼明確的學說；後起的儒家，如孟荀，如朱程，始講心性之學，而有所主張。就傳統的說法言，儒家主張人性本善，以現代教育心理學者言，儒家屬於構造論者(Constitutionism)。

墨子對於人性的看法，略有不同。《所染篇》記載，墨子見染絲者而歎曰：「染於蒼則蒼，染於黃則黃，所入者變，其色亦變。五入必，而已則爲五色矣，故染不可不愼也。非獨染絲然也，國亦有染：舜染於許由、伯陽，禹染於皐陶、伯益，湯染於伊尹、仲虺，武王染於太公、周公。此四王者，所染當，故王天下，立爲天子。……非獨國有染也，士亦有染……詩曰：必擇所堪，必謹所堪者，此之謂也」。(《墨子閒詁》) 墨子認爲，人性若素，無所謂善惡，其所以爲善爲惡，端視其所入之教育環境而定。如以現代教育心理學視之，墨子似乎屬於所謂環境論者。

## (一) 墨子的倫理道德觀

「倫理」二字，就廣義言，是「人類道德之原理」；而「道德」二字就神學講，則是「個人善良的習慣」。但在實際上，倫理和道德早已相互替用，在一般人的心目中，它們儼然成了「同義名詞」。爲了立意的明確，也爲了行文的方便，我們先討論「人類道德的原則」——墨子的倫理觀；然後再申述「個人善良的習慣」——墨子的道德觀。

### ①墨子的倫理觀

孔子的思想中心是人，其表現於倫理方面的原則是「己所不欲，勿施於人」(《論語・顏淵》)的忠恕之道。一切倫理，都從一「己」演繹出來，這是主觀的倫理觀。既然有了個「己」，很自然地

就會產生一個與己對立的「他」。會當利害衝突的時候，就難免損他以利己，於是「父自愛也，不愛子，故虧子以自利；兄自愛也，不愛弟，故虧弟以自利；君自愛也，不愛臣，故虧臣以自利」(《兼愛上》)。這正是墨子極力反對的。

墨子的思想中心是「天」，其表現於倫理方面的是「動作有爲，必度於天」的法天之道。一切倫理，都從「天志」演繹出來，這是客觀的倫理觀，他所依據的是天定的自然法。

墨書第四篇命名爲《法儀》，是一篇不足千字的短文，可是言簡意賅，概括《天志》《兼愛》各篇的主旨，可算是墨子倫理的總綱。孫治讓注云：「此篇所論，蓋天志之餘義」，固已未辨賓主之分；而輓近梁胡諸氏，竟以此篇爲墨家後學所作，則更失之遠矣。

「法儀」的重要性，墨子已言之甚明，他在《法儀篇》開宗明義就說：「天下從事者，不可以無法儀。無法儀而其事能成者，無有也」。(孫詒讓《墨子閒詁》)墨子認爲，不但百工從事者該當有法，士之爲將相者該當有法，而且治國家、平天下，亦莫不該當有法。

儒家重人治，因此主張嚴父、敬師、尊君等等；而墨子認爲，父母、師長、國君皆不足以爲法，而在《法儀篇》中大作反對的文章。這在民主時代的今天，或者司空見慣，不足爲奇；但在遠古時代的戰國，那就不同凡響，令人震驚了。墨子學說之所以遭儒家攻擊，受君主冷落，這種革命性的倫理觀，未嘗不是一個重大的原因。

墨子主張「法天」，因爲「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之」(《墨子閒詁・法儀》)這裡我們見到「法天」的三種特性：即廣泛性、深厚性、和持久性。墨子的倫理

原則都以這三種特性爲基礎，而在這些基礎上他建立了自己的倫理綱領：「既以天爲法，動作有爲，必度於天；天之所欲則爲之，天之所不欲則止。然則天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人相愛相利，而不欲人之相惡相賊也？以其兼而愛之兼而利之也」。(《墨子閒詁‧法儀》)

墨子既然看重法制，當然不能沒有倫理法則。他的倫理法則，總而言之，則以利害爲取捨，以善惡爲尺度。他說：「凡言凡動，利於天鬼百姓者，爲之；凡言凡動，害於天鬼百姓者，舍之。凡言凡動，合於三代聖王堯舜禹湯文武者，爲之；凡言凡動，合於三代暴王桀紂幽厲者，舍之」。(《墨子閒詁‧貴義》)

分而言之，墨子的倫理法則，可以從《辭過篇》中得一梗概：一、宮室之法，二、衣服之法，三、飲食之法，四、舟車之法，五、婚姻之法。這些與日常生活有密切關係的法則，都與倫理有關，墨子的結論是：「凡此五者，聖人之所儉節也，小人之所淫佚也。儉節則昌，淫佚則亡。此五者不可不節！夫婦節而天地和，風雨節而五穀熟，衣服節而飢膚和」。

## ② 墨子的道德觀

孔墨兩家都注重道德修養。但是，孔子所講的道德，是以人爲本位；而墨子所講的道德卻以「天志」爲本原。孔子講「仁」，是道德的人倫化；而墨子講「兼愛」，則是道德的宗教化。孔子的道德哲學，頗有分離道德與宗教的傾向；而墨子的道德哲學，則强調道德與宗教的結合，更以天志和神權作爲道德的歸宿。這些都是孔墨兩家道德哲學的差異。

如果說，「仁」是孔子的「一貫之道」，則我們也不妨說，「兼愛」是墨子的道德綱領。王昌祉認爲，孔子的「仁」和墨子的「兼

愛」沒有差異，這也許是善意的曲解，但并不合乎事實。王寒生引用《經上》「仁，體愛也」來詮釋仁與兼愛的關係，其說頗爲精當，他說：「孔夫子講仁，仁也是愛，但仁非兼愛。《經上》『仁，體愛也』。何爲體愛？體愛者是一部份之愛也；《經上》『體，分於兼也』，所以體愛不是兼愛。《大取》『仁而無利愛，利愛生於慮』，利愛者是有所希求之愛，孟子所說的上下交征利也。兼愛不是體愛，也不是利愛」。（王寒生《墨學新論》頁九八）

兼愛的行爲，墨子稱之爲「行義」或「爲賢」。主張兼愛的人，墨子尊之爲「兼士」或「義士」。這些兼士或義士的作風是：勸「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人，若此，則飢者得食，寒者得衣，亂者得治」（《墨子閒詁・尚賢下》）

不兼愛的行爲，墨子斥之爲「不義」或「不祥」。主張不兼愛的人，墨子稱之爲「別士」或「別君」，而由於不兼愛的結果，「是故退睹其友，飢即不食，寒即不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋」。（《墨子閒詁・兼愛下》）

這種强烈的對比，不但反映了墨子的道德標準，也說明了墨子的宗教思想。我們嘗說：墨子的兼愛是奠基於天志的，「墨子若無虔誠的有神信仰，他是不會主張兼愛和貴義的」。（李紹崑《墨子研究》）

吳毓江謂：「《經上》如仁、義、禮、實、忠、孝、信、廉、任、勇諸條，是墨家共同踐履之德目。墨子當日，蓋即以此等德目教授子弟，故能造成一學派之風氣」。（吳毓江《墨子校注》，重慶，卷九）。案吳說甚是。當然，墨子當日教弟子的德目一定不止此數，經中所舉不過其犖犖大者而已。

墨子之教弟子，不但注重於積極的修德，他也沒有忽略弟子

們去慾改過，他曾說：「必去六辟，嘿則思，言則誨，動則事，使之者代御，必爲聖人。必去喜去怒，去樂去悲，去愛，而用仁義，手足口鼻耳目，從事於義，必爲聖人」。(《墨子閒詁・貴義》)

從比較宗教學的角度看，墨子的一生頗似晚生他四百年的洗者約翰(John The Baptist)。猶太的洗者約翰「身披駝毛，腰束革帶，食則蛹蝗野蜜」；(《聖經新約・馬爾谷福音》第一章)中國的聖人墨子及其弟子，則是「以裘褐爲衣，以跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極」。(《莊子・天下篇》約翰爲了正義而指責國君，墨子爲了兼愛而止楚攻宋；約翰遭人嫉恨，而死於階下；墨子被人讒謗而終於入獄。所不同者，猶太的先知，親眼見到了基督；中國的聖人，却沒有及見救主。倘墨子晚生四百年，而又能及見耶穌的話，他亦必和約翰一樣，高聲對自己的弟子們說：「此除免世罪，上帝之羔羊也！予嘗云後我而至，先我而成者，卽斯人矣」。(《聖經新約・若望福音》第一章)

## 墨子的科學思想

據李約瑟的報導，一九五二年秋間，北平舉行了一次考古展覽會，會中强調了三位中國歷史人物：墨翟、公輸盤、和西門豹。(李約瑟《中國之科學與文明》卷一)如果我們仔細地考核一下，并且客觀地比較一下這三位的科學成就，我們就會同意，墨翟被列爲首席的光榮是當之無愧的。

中國古代史告訴我們，西門豹是戰國時代的一位文官，也是一位水利專家，但他在科學上的成就實在很有限。公輸盤(般)是墨子的同代人物，他曾利用自己的天才，替當時的一些霸主製造攻城之器，而和墨子有過正面的較量。墨子則不同，他具備了西

門和公輸兩氏的科學才智，他不但成了位特出的科學發明家，他更加成了中國古代的一位科學教育家。

## (一) 科學的思想家

自五四運動以還，中國人都喜歡談科學，而以爲要中國現代化，一定要中國的科學現代化，於是「賽先生」在中國大爲吃香。可是，六十年以來，科學在中國仍舊沒有紮根，那又是爲了什麼？一言以蔽之，我們仍舊在「捨本逐末」！我們只求學習西方的科學技術，我們還沒有研究自家的科學思想！

人文思想注重「爲往聖繼絕學」，因此易流於保守；而科學思想則講究「古之善者則述之，今之善者則作之」，因此常發爲創造。以中國思想界爲例，儒家注重人文，因而主張「述而不作」；墨家講究科學，因此提倡「今之善者則作之」。

「時間」與「空間」是科學哲學上的兩大難題。歷代科學思想家對這兩個難題都曾加以解答。就時間問題，西哲亞里斯多德嘗說：「時間也者，乃依先後序數之動向也」(《物理論》卷之四)。康德對此問題似有異詞，他說：「時間不是別的，不過是一種內在感覺之形式，換句話說，也就是自我直覺或吾人內心之形式」。(見《純理性之批判》頁四九)

墨子對時間有何意見呢？他既不像亞氏那樣偏於實在論，他也不像康氏那樣傾向主觀論。據墨子的說法，「久(即時間)彌異時也」；「久合古今旦暮」。(《經上》《經說上》)楊寬對墨經所定義的「時間」有精到的解釋，他說：「時間之性，在乎『變』，時間之理，會乎『通』；而時間之義，存乎『久』。墨經先論時間之義，次則會其通而辨其變。久者，時間之總稱，合古今旦暮之異時而言。此本古人之通義，惟墨子爲之切實確定耳」。(楊寬《墨經哲

學》)

何謂「空間」呢？亞里斯多德說：空間是「由物體限制所造成不同的角度而受其決定的立體之相距關係」。(亞氏《論物理》卷四)。康德的空間定義又有所不同，他說：空間是「外在感覺現象的形式，也就是感覺的主觀條件，只有從空間吾人的外在直覺才有可能」。(康氏《純理性之批判》頁四六)

墨子對「空間」又有什麼見解呢?他說：「宇彌異所也」；又說：「宇東西家南北」。(《經上》《經說上》) 譚戒甫對此有如下解釋：「古書宇宙並舉，以宇言方，以宙言時。今謂宇爲空間 (space)，宙爲時間(time)。……古今旦暮之異時，東西南北之異所，皆由人所假定以資應用。彌徧異時，即合乎古今旦暮；彌徧異所，即東西家南北；則埒處盡泯，本末全消。所謂宇久者，祇一無邊之域，無極之長耳」。(譚戒甫《墨辯發微》頁七六)

西方的科學家之所以研究科學是爲了促進對自然界的了解和控制，因此近代大科學家愛因斯坦 (Albert Einstein) 嘗說：「獲得更多的資料，以便解決自然界的困難」。現代物理學家海森堡 (Heisen Berg) 則强調，藉科學之研究以期「對自然界的解釋可以獲得保證」。墨子之提倡科學，其目的在證明「無窮不害兼」，並且要爲人類建立一個「兼相愛交相利」的社會。

## (二)　科學的教育家

蘇格拉底是偉大的哲學教育家，因爲他成功地訓練了一批哲學家，而教他們創造了人間偉大的哲學。孔子是偉大的人文教育家，因爲他曾諄諄善誘，啓發了許多人文學者，從而建立了中國的人文社會。墨子是偉大的科學教育家，因爲他不但教導弟子們能運用科學的治學方法，而且他曾親自撰著了科學的教材，用以

訓練弟子們從事科學的實驗。(李紹崑《墨子：偉大的教育家》)

## ①　墨子的科學治學方法

「科學方法」本身并非科學，它只是指導學生怎樣去作科學研究。換言之，科學方法是推進科學進步的必要準備。科學研究，在今天眞是日新月異，花樣繁多，但若加以分類，也不超出分析(Analytic)及綜合(Syn-thetic)兩種。在古代，墨子雖然不用上述兩種各名稱，但實際上他教育子弟的科學方法，早已具備了分析和綜合的內涵。

在《墨經》中，墨子所敎的是分析法。他給弟子們分析了、定義了許多重要的科學、哲學、和倫理學的名詞。讀完了這些深邃廣博、甚至詰屈聱牙的經文，也許有人要追問：經文中有那樣深淵廣泛的知識，墨子雖云博聞廣見，總非全知全能，然則他又憑什麼來撰寫墨經呢？我們相信，墨子在招生授徒之時，他不但自己博覽了群書，而且替弟子們廣集了圖書，以便爲自己和弟子們進修的參考。《墨子•貴義篇》記載：

> 子墨子南遊使衛，關中載書甚多。弦唐子見而怪之曰：吾夫子教公尚過曰：揣曲直而已。今夫子載書甚多，何有也？子墨子曰：昔者周公旦，朝讀書百篇，夕見七十士。故周公旦佐相天子，其脩至於今。翟上無君上之事，下無耕農之難，吾安敢廢此？翟聞之，同歸之物，信有誤者，然而民聽不鈞，是以書多也。今若過之心者數逆於精微，同歸之物，旣已知其要矣，是以不教以書也，而子何怪焉？(孫詒讓《墨子閒詁》)

從這段引文中我們可以知道兩件重要的事：一、墨子說明了「關中載書甚多」的目的是怕自己「言不能無誤」，要藉所載的書作

爲參考，這是何等虛心求證的科學精神！二、在公尙過讀完了許多書籍之後，對於事理都已通達，墨子就教他放棄書本，努力從事實行自己所學過的大道理，這又是何等知行合一的哲人抱負！

### ② 墨子的科學教育

詹劍峯說：「初讀《經上》，乃是一條又一條不相連貫的定義或定理，但經一番分析和融會貫通，則知《經上》實在是一篇有系統的科學著作。……《經下》所論述，有關於物理學，有關於經濟學，有關於心理學，而以邏輯的論題爲最多，而且非常精到。由《經上下》的分析，足以證實墨子的『辯』是建在其他科學的基礎上并使之成爲一門獨立的科學」。(詹劍峯，《墨家的形式邏輯》頁十)

邏輯是科學之母，而中國最早的邏輯學，無疑的，是墨子爲它奠下了相當完整的基礎。墨經之外，墨子書內又有《大取》與《小取》兩篇，也都是古代不可多得的「語經」。此外，《備城門》以下十餘篇，則爲墨子傳授的應用軍事科學。例如，鼓架要三足(《號令》)，是最淺的重心知識；桔槔(或頡皋)就是槓杆；磨䃺(或轆轤)就是滑車；又像屈勝可上可下(《備高臨》)；發梁可以捕敵(《備城門》)，尤其是，製造最爲複雜的連弩車，每次能夠射出矢箭數十，無不是根據機械學的原理。又如，罌聽(《備穴》)係利用聲學，以探測敵人隧攻；罌內放炭毋不可太滿(《備穴》)，持醯來救烟熏(《備穴》)，則已樹立化學的基礎。(岑仲勉《墨子城守各篇簡注・自序》)

墨子給弟子們的科學教育，不但是理論的，而且是實踐的。不止一次，爲了實踐他的兼愛和非攻學說，墨子帶領着禽滑釐等數百個弟子去防禦弱小的國家，去抵抗大國的侵略。史書上記載，墨子止楚攻宋的故事，早已成了中國歷史上的美談。

## 墨學的盛衰絕續

墨學盛於戰國時代，已是鐵一般的事實。孟子嘗說：「楊朱墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨」。(《孟子・滕文公下》)呂不韋更說：「孔墨之弟子徒屬充滿天下」。(《呂氏春秋・有度篇》)可是，它爲什麼會這樣盛極一時呢？

梁啓超認爲，墨學之所以發生而至於鼎盛，其間有八個原因，其中尤以「革除舊社會，改造新社會」爲墨子思想的總根原；而以「反抗儒教，自樹一幟」爲墨學盛行的另一主要原因。(梁啓超，《墨子學案》)

方授楚舉出了墨學興盛的另外四個原因。他說，這是由於一、墨子人格之感化，二、墨子組織之完善，三、墨子施教之勤勉，四、墨子教法之完善。(方授楚《墨學源流》)

梁氏之說，偏重於當時的社會環境；方氏之說，則着重於教育的技術，它們雖然說明了墨學興盛的一部份原因，却均屬於外在的，次要的。我們認爲，墨學的興盛，還有以下兩個內在的和較主要的原因：其一，墨學的內容豐富：它不但具有消極的破壞性，而且是有積極的建設性。墨子的方案是：針對時弊，對症發藥！他對弟子們說：「國家昏亂，則語之尚賢尚同；國家貧，則語之節用節葬；國家熹音湛湎，則語之非樂非命；國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼；國家務奪侵凌，則語之兼愛非攻」。(孫詒讓《墨子閒詁・魯問篇》)在先秦諸子中，能提出這樣具體方案學說的，眞是絕無而僅有！

其二，墨家教材的完備：它非但和儒一樣强調人文教育，而且和猶太教或天主教一樣提倡宗教教育，更和現代先進教育家一

樣發展科學教育。僅以現存的墨書五十三篇而言，其間有人文科的教材，有宗教科的教材，更有很豐富的科學教材。墨子以這完備的教材來教育當時的青年，則其學豈有不昌之理？其派豈有不盛之勢？

墨學鼎盛於戰國，固然是事實；墨學衰微於秦漢，也是事實。其衰微的原因，當然不很簡單，更非一個兩個。前賢多有論列，現在不必盡舉。學者如胡適之，梁啓超、郭沫若，方授楚等，均有不同的說詞，但未必充分地解釋了墨學衰微的原因。我們認爲，墨學衰微的主因略有四端：

一、自墨子死後，墨家缺乏德學兼備的領袖。

二、自墨子死後，墨學已失了眞傳。

三、墨學有忤於統治者的利益，受到了王公大人的嫉恨與迫害。

四、墨學表現了超乎常人的能力，非但不易理解，而且難於實現。(李紹崑《墨子研究》)

自漢武帝以後，儒家獨尊於中國，墨學遂絕於華夏。自漢武以迄淸初，凡一千七百餘年，略治墨學而可以考知者，不過晉之魯勝，唐之樂臺與韓愈而已。殆至淸初，始有張惠言、畢秋帆、王念孫等人，正式從事於墨學。及至淸末民初，治墨學者輩出，如孫詒讓、李笠、陳柱、梁啓超、胡適之等都有專著問世。晚近三十年來，研究墨學之風更甚，不僅國內墨學專家輩出，即東洋之日本，西洋之歐美亦頗注重墨學。讀者欲知其詳，請參閱《三十年來之墨學》，《墨學在日本》，及《墨學在歐美》等三篇文。(李紹崑《墨子研究》)

五十年前，梁啓超著《子墨子學說》，他開宗明義就說：「今

舉中國皆楊也：有儒其言而楊其行者，有楊其言而楊其行者，甚有墨其言而楊其行者，亦有不知儒不知楊不知墨而楊其行於無意識之間者。嗚呼，楊學遂亡中國，楊學遂亡中國！今欲救之，厥爲墨學！惟無學別墨而學眞墨」。

五十年後，愚著《墨子研究》，在第一版自序中感慨地說：「在中華文化復興的聲浪中，我大膽地提出了孔孟以外的中國文化之研究和繼承問題。我誠懇地希望國人，尤其是年輕的一代，不但要打破儒家『述而不作』的保守學風，而且要發揚墨子『上尊天、中事鬼、下愛人』的大公精神。我們不但要敢於用科學的方法向自然界挑戰，我們也要敢於用批評的態度向文化界興師」。

（李紹崑）

**參考文獻：** (1)方授楚：《墨學源流》，1957，臺灣，中華書局。

(2)王寒生：《墨學新論》。1953，臺北，民主憲政雜誌社。

(3)陳拱：《墨學研究》，1964，臺中，東海大學。

(4)李紹崑：《墨子研究》，1968，臺北，現代學苑月刊社。

# 慧

梵文原語爲"prajñā"，在一般用法上，與「智」(jñāna)相同，泛指主體的認識能力(即所謂「簡擇」)，但在阿毘達磨的嚴格分類下，兩者是有區別的(→智)。

據南傳《無礙解道經》(paṭisambhidāmagga，阿毘達磨的早期

論書之一)，「智」的意義是由其所知之對象說明的，「慧」則是主體上的知之狀態，此知向不同的對象發出，即構成不同的智(如四諦智)。換言之，智以慧爲體，慧以智爲用(活動)；通過智的用，慧自身亦得到成長。所以慧有聞所成慧、思所成慧，與修所成慧，即顯示慧的成長有聽聞、思慮、實踐三階段。

從語義上看，這樣解釋慧也是合理的，因爲"prajñā"的字頭"pra"的涵義有「向前」的意味，所以解釋爲實踐性之知並無問題。如是，慧不但有上述三階段，更可以從整個存在的性質上看，它是由現實人生的有漏慧(sāśrava prajñā)逐步轉化爲無漏慧(anāśrava prajñā，按：此上兩名漢譯佛典中常譯爲有漏智、無漏智)，其間即通過從它所起的種種活動來成就。這些活動，除了上述的「智」之外，後世分析，更有「見」(dṛṣṭi)及「忍」(kṣānti)。「見」有推度之義，「忍」有體認之義，而「智」則主決斷。此三者，遂合爲慧的活動的主要內容，而皆以慧爲依。所以在心所的分類中(→心所)，慧成爲一獨立的心所，專掌與認識活動及陶養智慧之事。

另一方面，由於佛教的人生方向畢竟在追求智慧，種種學、種種訓練，最終的對向不能外此，所以又有增上三學(戒、定、慧)的說法。此三學中亦以慧學爲最重要。不過在這時候的慧並非指一般向外活動的智或見，而是在禪定中所長養之知性主體。佛教認爲：在未經禪定訓練之前，慧的活動總是與無明煩惱相應的，所以不但不能證見眞實，而且各依自所見執而引起諍論；只有在去除無明煩惱之後，慧方能如實知，這時也就是所謂「覺」(budhi→見道)。得「覺」，諍論自息，所以「覺」也就是慧的極位，成佛與解脫都通過它來解釋。這一設定，遂使大乘佛教直接以

「覺」爲目標，從「覺」的立場上來成立般若智。其實般若智即是慧(prajña)，不過用法不同，譯家不再譯爲慧罷了。(→般若)

（霍韜晦）

**參考文獻：**(1)《俱舍論》(卷26)。
(2)《大智度論》(卷27、70)。
(3)佐佐木現順：《阿毘達磨思想硏究》(第二篇)，淸水弘文堂，東京，1958。

# 緣起·緣生

緣起是佛教解釋事物存在的創發性的概念。它不但代表了佛教初起時與其他印度各派思想的不同，同時它的用法次第深化、次第發展的結果，亦使佛教內部出現了不同的教派。

最初，原始佛教的用法，是解釋生命的因果關係。原始佛教以前，印度對生命來源的交代，流行三種講法：一、宿命說，認爲現世的苦、樂，完全由前生決定；二、神意說(尊祐說)，即以大自在天、或梵天的意旨爲現世存在的根據；三、無因無緣說，根本反對人生有因果關係，苦、樂的遭遇全出偶然，不可問其理由。佛教的態度是認爲人生的努力與存在境況有因果關係，此中人雖亦受前生的業的約制，但並非不可轉化。業的存在，依佛教觀點看，祇是一種潛在轉化形式，當其已實現或未實現都可以與新業結合而改變其生命的方向。在這一點佛陀便與一般純從宿命觀點看人的業論者(kamma vādin)不同(→業)；他同時還是一個精進論者(viriyavādin)。精進，即肯定了現實人生的努力與自由。基於這一個觀點，佛陀提出緣起觀念。緣起(paṭicca-samuppāda, skt. pratītya-samutpāda)即「此有故彼有，此生故彼生；

此無故彼無，此滅故彼滅」。此中以「彼」、「此」來表示因果相應，具體解釋便是以無明爲緣而有行，以行爲緣而有識，以識爲緣而有名色，以生爲緣而有老死、憂、悲、苦、惱。這一個系列，經整理的結果，就是十二因緣(→四諦)。其實，它的眞正意義在肯定人生的存在是有因果關係可講的。這是一個理法，它的形式就是以"p"爲緣而有"q"，即以"p"爲成"q"的充足條件；佛陀在菩提樹下覺悟成道，所證覺的內容就是這個理法。

由此，原始佛教區別出兩個概念：一、緣起，二、緣生法(paṭiccasamuppanna dharma亦譯緣已生法)。前者是從理法的意義上講，成爲一個因果原則；後者是從現象的意義上講，發現每一個現象都是因果關係下的存在，所以說一切法因緣生，這也就是前者的應用。

緣起是理法。作爲理法，它是有客觀性的、普遍性的，所以佛教認爲：「若佛出世、若未出世，此法常住」。(《雜阿含經》二九六)佛陀的偉大，不過在發現它、證實它，並將它開示顯發給衆生。佛陀教人觀「法」，其實即是觀緣起，以見一切都是緣起狀態的存在，所以屢言「見緣起即見法」，而見法亦即見眞實。原始佛教所說的如實觀亦應該從此處了解(→如實觀)，所以後來部派佛教把緣起理法列爲無爲法(asaṁskṛta-dharma)，以與現象界的有爲法(saṁskṛta-dharma)相對(→眞如)，是有道理的。

另一方面，由於緣起的初意在解決因果問題，法由緣生亦即是由因生，於是導致因果分析。分析的對象亦不限於生命現象，而是擴大到客觀上的法，結果產生部派的因果論。例如說一切有部對因的分解，有六種；對緣的分解，有四種，對果的分解，有五種。南傳上座部則枚舉一切因果關係，解析成二十四緣之多。

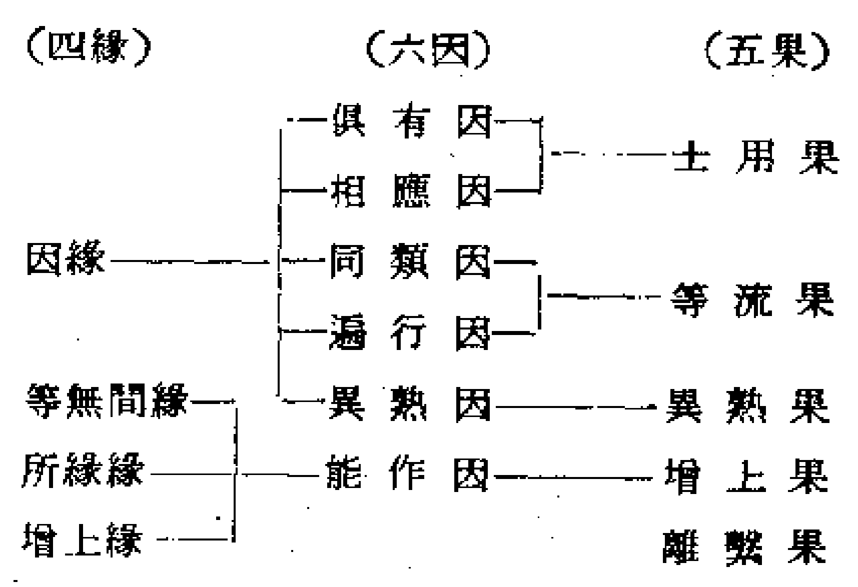
現先舉有部說法如下：

一、六因：能作因(kāraṇahetu，凡對一法之生起有助力者)、俱有因(sahabhūhetu，兩法相互爲因，亦即相互爲果)、同類因(sabhāgahetu，善因生善果、惡因生惡果，因果性質相同)、異熟因(vipākahetu，使果法變異然後成熟實現的因，如善因招樂果、惡因招苦果，此樂、苦是善、惡因的果報，經變異後成熟，自身却非善、惡性，因此稱爲異熟果)、相應因(saṁprayuktahetu，心心所相應而起，其實是俱有因的一種→心所)、遍行因(sarvatragahetu，亦同類因中之一種，特指一些強力煩惱，遍染一切將起之心心所法)。

二、因緣：因緣(hetupratyaya，指親因，果法生起的直接根據)、等無間緣(samanantarapratyaya，又名次第緣，在心理活動中，前一心心所滅以讓後一心、心所生，即對後一心、心所起開導、牽引的作用)、所緣緣(ālambanapratyaya，指認識對象。有部採實在論看法，對象的存在是心、心所生起的條件)、增上緣(adhipatipratyaya，泛指一切有助於果法生起的條件。若進一步劃分，則分有力、無力兩種：前者是積極的資助，後者是消極性的不妨礙)。

三、五果：士用果(puruṣakāraphala，廣義而言，指一切通過人的活動所成的果；狹義而言，特指俱有因與相應因所成的果)、等流果(niṣyandaphala，同類因所成的果，「等」是同類的意思)、異熟果(vipākaphala，經變異而成熟的果)、增上果(adhipatiphala，對增上緣而立的果)、離繫果(visaṁyogaphala，由修行力而斷滅煩惱繫縛的境界，亦即涅槃)。

六因、四緣、五果的關係如下表：




其次，南傳的二十四緣內容更爲複雜，除對因果關係作原則性的解析外，更就現實的各種關係作因果分析，如名、色間的相互存在關係，有俱生緣、相互緣、有緣、所依緣；道德關係有近依緣、前生緣、習緣、業緣、食緣、異熟緣；認識關係有等無間緣、所緣緣、增上緣；修行實踐關係有根緣、禪緣、道緣等。(參看巴利文《分別論》與《發趣論》)。另外，南傳對於「因」(hetu)、「緣」(paccaya, skt. pratyaya)概念亦有不同用法。「因」僅限於三善根(無貪、無瞋、無癡)、三不善根(貪、瞋、癡)和三無記(善法異熟性的無貪、無瞋、無癡)，以交代善、惡、無記的價值根源，而「緣」纔是一般現象生起的原因(在原始佛教，hetu 與 paccaya 同義，時相混用)。

經過這樣的分析後，不論北傳、南傳，「因」、「緣」的用法漸漸分歧，雖然在廣義上，「因」、「緣」可以互攝(如六因四緣)，但畢竟更重於緣。如唯識宗，以種子說因緣，爲親因，而以其他三緣爲種子起現的間接條件，這種用法明顯地是受了說一切有部的影響。大概在有部之後，北傳系統對「因」、「緣」兩義的了解，一般都是如此。

以上，可說是沿原始佛教的道路，對緣生現象進行因果解釋的結果。但是，這樣的解析是否眞能獲得事物存在的眞相以安頓理性？不無疑問。首先，站在解析的角度，這種經驗的列舉無法窮盡，即使排出二十四緣之多，仍有不足(這只要證諸今日的科學即可了解)。其次，因果解析是一種思維的格局，通過這種格局的運用使各種存在對列開來，很容易使人執爲實有，說一切有部就是如此，結果喪失佛陀原初說一切法皆無常的洞見。基於這兩點原因，大乘中觀學派(Mādhyamika)繼起，不再對事物進行因果解析，而發揮「緣起」概念在存有論方面涵義，即扣緊緣生法之自身來了解，結果提出「空」(śūyatā)的概念來代替。「空」，就客觀一面說，事物之存在是永處於緣生狀態中，不能有一固定的體性(無自性)，因此在主觀上雖有形相生起，但在客觀上根本沒有一個這樣的存在與之相應，這就是空。空不是無，空正是表述這種雖無獨立體性但又有其呈現的存在。中觀認爲：祇有如此方能了解緣生法的眞義，而化除我們對存在所形成的種種主觀思構，從而回歸佛陀所說的如實觀的態度。

必須指出，中觀這樣的解釋是原始佛教以來的突破，後世佛教各家的發展雖未盡同意，但都接受他們所說的「空」的概念。不過，瑜伽學派(唯識宗)認爲：若「空」即是緣生法，則存在不是無，而是有。至於這種「有」的構造如何，則大可在不背緣起理法之下進行分析，結果他們採觀念論的立場，建構出一套法則來，這就是依他起自性。根據依他起自性，一切儲存於生命主體——阿賴耶識中的種子都是能生諸法的因緣，待外緣(等無間緣、所緣緣、增上緣)牽引，即起現行，化爲現實存在，並成爲我們的經驗對象。一般人不了解對象是這樣的一個構造，於是依經驗而起

執，這就是主體的分別作用，通過這一作用產生徧計所執自性，而形成語言世界中的實我、實法；其實這樣的一個執的對象是沒有的，眞正的對象自身是處於依他起的狀態。若能如實了解，把主體之執化去，依他起的狀態呈現，則依他起亦即圓成實，因爲存有本相就是如此，眞實就是如此(→三自性)。由此可見，瑜伽學派亦繼承中觀的緣生概念的用法，不過要進一步對緣生過程提供理性解釋，結果以賴耶持種、待緣而起現行的方式來作交代，這就形成賴耶緣起說，而與部派佛教的純以過去業來感果的業感緣起說不同。但是，希望對現實存在作一因果關係的解析則一。

然而，依佛教說緣起的宗教精神，目的不僅在交代現實存在，更要交代理想人格(→佛)的成就根據。從這一點看來，賴耶持種的觀念便不足够。因爲阿賴耶識自身雖是無覆無記(非染污性)，但從現實生命上溯，無始時來，阿賴耶識都是被有漏種子所居，形成內容上的染污性，因此不可能爲理想人格及理想境地提供存在根源(→阿賴耶識)。瑜伽學派的創始人之一無着 (Asaṅga，約公元五世紀初) 面對這一問題， 於是提出無漏種子無始時來寄存於阿賴耶識的說法以作交代(→種子)。但「寄存」便顯示了無漏種子非原來的阿賴耶識所擁有，而且待緣的規定亦使它的增長成爲被動，成佛之事終無主體上的自由(→轉依)。所以大乘佛教的另一條思路是沿菩薩的觀念反省，認定衆生本具覺性，現實生命雖然是無明、煩惱的結構，但終有一天覺性發出作用以消解它們(→如來藏)。換言之，具有染汚內容的阿賴耶識不是衆生心性的本質，如來藏纔是本質，這就與瑜伽學派的講法主客易位，無明、煩惱變成「客塵」。這不是經驗的入路，而是超越的入路，所以可以躍過經驗心識的曲折而直下肯定衆生的成佛本質(→佛性)，

這也就是印度如來藏或佛性系統建立的原因。

由此可見，瑜伽學派在交代現實存在的問題上是頗爲成功的，但在成佛問題上則顯有困難；如來藏系統在解決成佛問題上是能夠提供根據，但在現實問題上則欠缺交代。這是入路使然，不能不各有分齊。後來《楞伽經》和《大乘起信論》起而綜合這兩條路線，因爲它們發覺如來藏與阿賴耶識不能不有一個交滙，否則徹底二分，衆生與佛不能打通。這一個工作，至《大乘起信論》而完成。《起信論》的基本架構是「一心開二門」，即建立起一個立體的自我，一方面用如來藏來交代成佛根據，一方面用阿賴耶識來交代現象世界的產生，但兩者在存在上祇是一，這就是一心，稱爲衆生心。在衆生心之下，開出以如來藏爲本源的心眞如門及以阿賴耶識爲現象關節的心生滅門，於是「不生不滅與生滅和合，不一不異」。從存在觀點看，眞正的主體是如來藏（眞心），但從現象觀點看，則不能不設定阿賴耶識(無明)的存在，否則一切法的生起爲無根。這兩個觀點綜合起來，便成爲如來藏緣起說：如來藏一方面直接對成佛問題負責，一方面通過阿賴耶識的轉折，而間接地把現象上的一切法收進來。用後世華嚴宗的說法，這也就是「隨緣不變」、「不變隨緣」。蓋如來藏自身有其常恒性及清淨性，但却不妨隨緣而造諸法，不染而染。雖然，此中所謂「造」並非直接創生之「造」，而祇是隨阿賴耶識(無明)的活動而通於染法之「造」，但染法無體，銷用歸體，畢竟祇有唯一眞心。如來藏緣起就是以眞心來籠罩一切。復次，在《起信論》看來，眞心即眞如，所以如來藏緣起亦名爲眞如緣起。

由眞如緣起進一步即提升爲法界緣起，這主要是華嚴宗人的想法。華嚴宗人認爲：《起信論》的不變隨緣，尚是把眞心置於因

地上說，即尙在修行實踐的過程中，眞妄對列，及最後無明銷盡，進入果地，必然是眞心全幅展現的世界。這是存在的最高點，純淨、眞實、美麗、和諧，一切都是「法」之展現，所以稱爲法界緣起，亦名性起。因爲這一狀態就是眞實，就是法性，不可增減，本爾如是，所以智儼（公元六〇二——六六八）說：「起即不起，不起者是性起」。（《孔目章》）這是從眞心開爲法性，再由法性開爲理想的存在世界的思維方法。

不過，這樣的說明尙是原則的，而未及於內容。華嚴宗人對於法界緣起的內容另外有一套講法，這就是圓融無礙，一切存在相即相入。這一個看法主要是從中觀哲學發展出來的。中觀以緣生說空，正如上文所說，是要消解法之自性，以顯示當前的存在是一個破約制的存在，無常遷轉，而不能起執。但是，若從其被約制的觀點反溯，似乎可得出一能約制的「他法」的存在，不過這一個「他法」，同時又被「他他法」約制而已。所以華嚴宗人發現：法法之間，是相互約制的、互爲能所的，這樣便分析出力用觀念、主客觀念、和空有觀念來。此即：能約制者是有，被約制者是空，一切法均兼具空、有二義。空即無力、有即有力；無力者全斂歸，有力者全徹入，於是由絕對的有無而成絕對的統一。兩法的關係是如此，再置於無限的自、他關係中，最後便可達於一即一切、一切即一；一入一切、一切入一的境界。法與法的界線徹底打消，但又不失其自身存在，這就是圓融無礙，萬法皆相攝以爲一（·四法界）。其中關鍵，即在於華嚴宗人把中觀的存有觀點置於自他關係上看，這樣才分析出這種相互關係來。由於事物的自、他關係是一無限的關係，所以法界緣起亦稱爲無盡緣起。任一法皆可以爲主，而以重重無盡的他法爲體，詳細分解，便成爲十

玄門(十玄門有新古說。古說參看智儼的《一乘十玄門》，新說見法藏的《華嚴一乘教義分齊章》)、六相等名目。

密宗興起後，又有六大緣起的說法。六大是地、水、火、風、空、識，就思想內容言，是源自印度實在論者，如勝論及小乘佛教等。密宗以爲前五者是色法，屬於理(即胎藏界)，後一是心法，屬於智(即金剛界)。此六者互相攝入，互具互遍，色心不二，頗有天臺、華嚴的圓教意味，不過把存在體性定爲六種而已，所以稱爲六大無礙(或更細分爲同類無礙、異類無礙兩種。前者是不同事物中其同類之六大互相涉入，後者是六大之間彼此互遍)。復次，從存有觀點看，六大是體性，稱爲法爾六大；若從現象觀點看，六大隨緣展現爲萬有，即稱爲隨緣六大。這種以六大來籠罩一切法的理論就是六大緣起。

(附記：有關緣起、緣生概念之分別，傳統佛教極少有人注意及。民國初年歐陽竟無先生著《瑜伽師地論敍》，始提出以緣起、緣生兩觀念作爲判分唯識、法相二宗的根據，而太虛法師駁之，以爲「法相必宗唯識」。今按：歐陽之說，是從問題分，略近於西方哲學之宇宙論與存有論之別，尚非原始佛教用法)。(霍韜晦)

**參考文獻：**(1)演培：《佛教的緣起觀》，《諦觀全集》卷22，新加坡般若講堂，1978。
(2)印順：《中觀今論》，《妙雲集》中編卷二。
(3)方東美：《華嚴宗哲學》，第十三、十四章，黎明文化事業公司，臺北，1981。
(4)舟橋一哉：《原始佛教思想の研究》；第二章，法藏館，京都，1969。
(5)佛教思想研究會編：《因果》，平樂寺書店

，東京，1978。

(6) G. Grimm, "The Doctrine of the Buddha", Chap. Ⅱ Berlin, 1958。

(7)D. J. Kalupahana, "Causality: The Central Philosophy of Buddhism", Honolulu, The University Press of Hawaii, 1975。



# 十六畫

## 隨處體認天理

隨處體認天理，乃湛若水(稱甘泉先生，1466—1560)哲學之關鍵語。其中包含三因素，即天理，體認，與隨處也。天理觀念，宋明清儒皆言之，此處不必論。所須解釋清楚者，爲甘泉所謂隨處體認，其意義爲何。甘泉云：「明道(程顥，1032—1085)看喜怒哀樂未發前作何氣象。延平(李侗，1093—1163)默坐澄心，體認天理。象山(陸九淵，1139—1193)在人情事變上做工夫。三先生之言，各有所爲而發。合一用功乃盡也。所謂隨處體認天理者，隨未發已發隨動隨靜。蓋動靜皆吾心之本體，體用一原」(《湛泉先生文集》，七，《答孟津》)。其實明道並非主靜。體用一原，蓋程氏本旨也。然體認天理源流之長，于此可見。甘泉之哲學新意，不在體認，而在隨處體認。其詞並非自創。其師白沙(陳獻章，1428—1500)已用之矣。白沙與甘泉云：「日用間隨處體認天理。著此一鞭，何患不到古人佳處也」(《白沙子全集》，三，《與湛民澤》)。

甘泉之論隨處體認天理，皆見于其《論學書》與《語錄》。彼謂「隨處體認天理，衆此二句(敬以直內，義以方外)包了。便是合內外之道。敬以包乎義，義以包乎敬，分明不是兩事」(《文集》，八，《語錄》)。又云：「隨處體認天理，與博約一貫同。皆本于精

一執中之傳」(同上)。又謂「格物云者，體認天理而存之也」(同上，七，《答陳宗亨》)。且云：「便是致良知，亦便是隨處體認天理」(同上，八，《語錄》)。換言之，居敬窮理，涵養省識，均是體認天理。今觀其隨處與體認之意云何。

上文已引其所謂隨處乃隨未發已發，隨動隨靜。今又謂「自意心身至家國天下，無非隨處體認天理。體認天理，即格物也」(同上，七，《答王宜學》)。「故讀書親師友應酬，隨時隨處，皆求體認天理而涵養之」(同上，《答陽明》)。「吾之所謂隨處云者，隨心隨意隨家隨國隨天下，蓋隨其所寂所感時耳。一耳」(同上，《答陽明王都憲論格物》)。又云：「隨時隨事，體認斟酌，調習此心，常合于中正。此便是隨處皆天理也」。「吾所謂天理者，體認于心，即心學也。有事無事，原是此心。無事時萬物一體，有事時物各付物。皆是天理充塞流行。其實無一事」(均同上，八，《語錄》)。

所謂體認，則「體認天理與謹獨，其功夫俱同」。「體認天理，煎銷習心，及漸令事上磨練」。「所謂體認天理者，亦非想象，想象亦便是安排。心中無事，天理自見」。「只終日體認天理。即此是敬。敬即擴充之道」。「孔子所謂居處恭，乃無事靜坐時體認也。所謂執事敬與人忠，乃有事動靜一致時體認也。體認之功貫通動靜顯隱，只是一段工夫」。「隨時體認天理，自初學以上皆然，不分先後」(均同上)。結果則「隨處體認天理而涵養之，則知行並進矣」(同上，七，《答顧箬溪》)，而致中和。「隨處體認天理，此吾之中和湯也」(同上，八，《語錄》)。

陽明(王守仁，1472—1529)于甘泉之說，大致贊同，而嫌其支離與求之于外。陽明云：「隨處體認天理之說，大約未嘗不是

。只要根究下落，即未免捕風捉影。縱令鞭辟向裏，亦與聖門致良知之功，尚隔一塵」(《王文成公全書》，六，《寄鄒謙之》)。所謂尚隔一塵，陽明釋之曰：「隨處體認天理，即戒慎恐懼功夫。以為尚隔一塵，為世之所謂事事物物，皆有定理，而求之于外者言之耳。若致良知之功明，則此語亦自無害」(同上)。陽明答甘泉曰：「隨處體認天理，是眞實不誑語。鄙說初亦如是。及根究老兄命意發端處，却似有毫釐未協。然亦終當殊途同歸也。修齊治平，總是格物。但欲如此節節分疏，亦覺說話太多」(同上，五)。甘泉于陽明外向之評，有如是之答覆：「陽明謂隨處體認天理是求于外。若然，則告子義外之說為是，而孟子長之者義乎之說為非，孔子執事敬之教為欺我矣。程子所謂體用一源，顯微無間，格物是也。更無內外。蓋陽明與吾看心不同。吾之所謂心者，體萬物而不遺者也。故無內外。陽明之所謂心者，指腔子裏而為言者也。故以吾之說為外」(同上，七，《答楊少默》)。二人哲學根本不同。甘泉有近于程朱，故根本與王不同。　(陳榮捷)

# 學

中國傳統有政統有道統，學統一向萎靡不振，因而政統與道統也缺乏深厚的學術思想為之基礎。學統的建立至少要具備兩個基本條件：(1)重智心態的表現與獨立的發展；(2)學術思想的獨立。獨立是說學術思想既不是政治的工具，也不是道德的奴婢，它本身有獨立的天地，獨立的價值，可作為人生終極的目標去努力。在個別的學者身上，當然不難找到類似的自覺，但在社會上在歷史上，這種自覺並未形成共識之流，更沒有形成足以與政統對抗的學術力量。在中國傳統裏，偶而能與政統對抗的，是學以為

道的道統，不是學統。學統因未能順暢地發展，因而思想缺乏系統化，分析、推理的技巧始終沒有發展到專門化的地步。這些缺點是中國在近代對西方文化挑戰未能做有力的回應的主要原因之一。

上述缺點形成的緣由，從先秦孔、孟、荀對學的體認已可見其端倪。孔子自述「吾十有五，而志於學」，這個學必然包括古代遺文，但觀其三十以後的進境，一生所學的目標主要是在道德踐履。「子曰：君子食無求飽，居無求安，敏於事而愼於言，就有道而正焉」。(《論語・學而篇》)又：「哀公問：弟子孰爲好學？孔子對曰：有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也」。(《論語・雍也篇》)這兩則言論都證明孔子所謂學確是在德行。另一方面孔子對學的價值與學的功用又推崇備至，如「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂」。(《論語・陽貨篇》)同時，孔子對學而不思和思而不學這兩種情況的深切反省，都可說明對學的重視。合起來看，我們可以說，知識的學習和道德的踐履，在孔子的心中都同樣的重要，但就整個人生過程而言，道德踐履是終極的目標，上引足以證明孔子所謂學是在德行的兩則言論，一就君子言，一言顏回，可知此學的意義代表較高的人生境界。至「好仁不好學，其蔽也愚」云云，正言德行與知識當並重，缺一不可。

上述之學，乃孔子就士以上之人而言，對一般人，孔子的說法略有不同：「子曰：弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文」。(《論語・學而篇》)「弟子」指爲

人弟與爲人子者，所以此言無異爲衆生說法。對衆生而言，雖無成德之志，但不能外於倫理之行，故教以能行孝弟爲重，若有餘力，再涉獵古之遺文。故此言行重於學，與上述學行並重的主張並不矛盾。

孟子由於對心性領域的開發，因而重視道德內省的工夫，於是他也就從內省工夫中體認學的意義，所謂「學問之道無他，求其放心而已矣」。(《孟子・告子上》) 這當然不是說，孟子除了這一種意義的學之外，再不認識其他意義之學，如：「孟子曰：君子之所以教者五：如時雨之化者，有成德者，有達財者，有答問者，有私淑艾者」。(《孟子・盡心上》) 教的方式與目標不同，學的方式與目標也自然不同，答問雖可與內省工夫有關，亦可與知識之學有關。不過就其心性之學而言，認知心的表現畢竟非其所重。就「學問之道無他，求其放心而已矣」看，他根本沒有爲知識之學在成德工夫中預留位置，宋以後因「尊德性」與「道問學」的對立而產生的長期爭論，蓋即導源於此。

荀子的心態與孟子不同，孟子倡良知良能及先驗善性之說，但在荀子，人的知識與德行統來自後天的學習，因此他強調經驗知識的重要。在儒家傳統裏，他是第一個充分認識知識之學的意義與價值，並嘗試在這方面建立系統化理論的大儒。就其「君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣」之言來看，不但涵有知識即道德之義，且非常明確地肯定知識在成德過程中的優先地位。「學惡乎始，惡乎終？曰：其數（序）則始乎誦經，終乎讀禮。其義則始乎爲士，終乎爲聖人」。(以上引文均見《荀子・勸學篇》) 學習的目標荀子與孟子雖仍相同，但學習的方法與途徑完全異趣。孟子的方法是反求諸己，途徑是盡心知性知天。荀子的方法在

積學——經驗知識的累積，途徑是知類明統。孟子的聖人代表道德自我的實現與完成，荀子以知之明之爲聖人。孟子強調天爵與良貴，荀子則認爲「我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？曰：其唯學乎」？(《荀子・儒效篇》)因此在先秦儒學中遂開出重德與重智的兩個不同的思想體系。

孟子重德之學，在秦、漢以後的思想史中，要晚到宋代，經張橫渠（1020--1077）、程明道（1032—1085）、陸象山（1139—1192）才獲得重振。秦、漢時代的儒家典籍，所論學的意義，大部分是受荀子重智之學的影響。如《禮記・學記篇》：「君子如欲化民成俗，其必由學乎！玉不琢不成器，人不學不知道。是故古之王者，建國君民，教學爲先」。不但肯定後天學習的重要，也强調知識之學的優先地位。此外《學記篇》論學習過程中的「博學親師」和「知類通達」，也都明顯是荀子的觀念。又如《中庸》說「博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之」，其中的觀念也無一不是來自荀子。東漢初的《白虎通義》，像是當時的一部國學概論，《辟雍》論學謂「學之爲言覺也，以覺悟所不知也。故學以治性，慮以變情」。從「以覺悟所不知」看，則「覺悟」是一學習及知識增益的歷程。經過這個歷程的覺悟，就可以產生「治性」、「變情」的功效，走的正是荀子的理路，尤其「學以治性」，更是荀學的特色之一。

儘管個別地看，孔、孟、荀對學之意義的體認不同，但學的終極目標，在追求道德人格的完成，這一點三人並無不同。成德畢竟是儒學的理想所在，這一基本的指向，不僅造成荀學的限制，也是學統難以建立的根本原因。重智心態和知識之學，其目標在追求知識的眞理，荀子及以後有重智傾向的大儒，都缺乏這樣

的自覺。大儒論學，不是內聖便是外王，致知求眞之學，在中國傳統裏，從沒有建立其獨立的地位。 （韋政通）

**參考文獻：**(1)牟宗三：《略論道統、學統、政統》，刊1957,6,5香港《人生雜誌》。收入1970臺北三民《生命的學問》。

(2)余英時：《道統與政統之間》，見《史學與傳統》，1982，臺北時報文化公司。

# 樸

原意是指未經製成器具的木材，引申爲原始的質料——渾沌(chaos)，再引申爲渾沌的(chaotic)或未分化的(undifferentiated)的狀態。正如木材變成傢俬用具，原始物質分化爲具體事物。樸兼指物質與心靈的渾沌狀態。嬰兒的心態是初級的樸，成人的心態多爲樸的反面，經過修養的成人，心境可臻高級的樸。未分化的質料，未彫琢的木材，類比於無執的心靈，具備無限的潛能，可成此亦可成彼。一旦分化或彫琢，成此便難成彼，局限於某種形態與功能，譬如製成桌子的木材便難轉成椅子，造成杯盆的玻璃亦難化爲窗門。同理，固執定向的心靈亦囿於特殊形態與功能，喪失靈活性，甚至僵化爲精神上的職業病或非職業的怪癖，例如醫師的心境常滯於人體而忽略精神，至退休時始易回皈素樸。道家貶抑複雜且具定向的心態，褒揚嬰孩無知無欲、簡單且無定向的心態，遂被評爲反主智和反文化。 （王煜）

# 儒

儒在孔子(前551—479)的時代，原屬知識人(古稱「術士」)的

泛稱，由孔子勉勵弟子子夏「汝爲君子儒，無爲小人儒」之言，可知孔子始有意把儒塑造成在道德上有成就的人物。荀子對儒這個角色有更細的區分，而有「俗儒」、「雅儒」、「大儒」之說，區分的標準在定國安邦的才能，所謂「用俗儒，則萬乘之國存；用雅儒，則千乘之國安；用大儒，則百里之地久」。(《荀子・儒效篇》)「君子儒」、「大儒」已脫出儒之泛稱的意義，企圖爲知識人樹立一個新典範。關於這個典範的特徵，班固(32—92)說：「古之儒者，博學虖六藝之文。六藝者，王教之典籍，先聖所以明天道，正人倫，致至治之成法也」。(《漢書・儒林傳》序)揚雄(前53—18)則約之爲「通天地人曰儒」。(《法言・君子篇》)古代儒者的理想以用世爲主，孔子所說的君子雖以修德爲其主要條件，但修德的目的則在能以德治國，與宋以後的儒者以心性修養爲主者大不同。

荀子以後，韓非(前280—233？)有「儒分爲八」之說，這八派是子張、子思、顏氏、孟氏、漆雕氏、仲良氏、孫氏、樂正氏。(《韓非子・顯學篇》)其中孫氏據顧廣圻(1766—1835)說就是孫(荀)卿。這個分法的正確性如何？至少有三點可疑：(1)子夏設帳西河，爲孔子後儒家大師，爲何未被列入？(2)顏淵死於孔子之前，並無若何學術上的特別傳授，怎能說孔子之死也，有顏氏之儒？(3)子思與孟子乃一脈相承，並無相反之處，怎可將二人分列？(參傅隸樸：《國學概論》)

漢朝初年，因探討諸子的起源，劉歆(前53？—23)有九流出於王官之說，班固據之而言：「儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽，明教化者也」。(《漢書・藝文志》近人胡適作《諸子不出於王官論》(《古史辨》第四册)，自此以後，九流不出王官幾已成定論。若謂某家出於某官，其說的確難以成立，但所謂王官

是指詩書禮樂的傳統，這個傳統是諸子興起的共同文化背景，如果說各家都是鑿王官之學之竅而各有其突破，從這個新的觀點，就可使劉歆之說有了新的涵義。（參余英時：《中國知識階層史論》）

秦、漢統一的局面出現以後，原先表現儒家救世熱情的外王理想，在專制政體的格局下，轉化爲出仕問題，儒者所能爲者，只是培養自己，等待舉用，《禮記•儒行篇》的作者，似是爲了適應這一新時代的需要，爲儒者的立身行事提出了新的構想，其中包括六個要點：(1)以力行不倦等待朝廷錄用作爲自修立身之道；(2)處事的態度要難進而易退；(3)做人要剛强而有操守；(4)對百姓的困苦要關懷；(5)要有堅貞持久的友誼；(6)特立獨行。這些要求皆具體可行，與史書《儒林傳》中的儒者行徑，已相當接近。值得注意的是，《儒行》中已融攝了道、墨兩家的性格，這些性格在儒家的思想裏當然也可以發展出來，但不如道、墨兩家表現的突出，如言「特立」爲「劫之以衆，沮之以兵，見死不更其守」；言「剛毅」爲「可親而不可劫，可近而不可迫，可殺而不可辱」，顯然有墨者任俠之風。又如言「容貌」爲「難進而易退，粥粥若無能」；言「規爲」(風骨)爲「上不臣天子，下不事諸侯，愼靜而尙寬」，正是道家獨有的瀟灑。

儒的起源問題，在當代學術界曾引起熱烈的爭論，反映了「五四」以後學術開放的風氣，最重要的收穫是結束了儒家獨尊的局面，恢復了原初一學派的地位，極有助於新學的分頭開展。從今以後，要不使儒成爲歷史名詞，必須在專業知識的基礎上重加提鍊，「一事不知，儒者之恥」的時代畢竟已消逝。（韋政通）

**參考文獻**：王爾敏：《當代學者對於儒家起源之探討及其時代意義》，見《中國近代思想史論》1977，臺北，華世出版社總經銷。

# 儒林宗派

《儒林宗派》，十六卷。萬斯同(1638—1702)撰。《四庫全書總目提要》云：「是編紀孔子以下迄于明末諸儒授受源流，各以時代爲次。其上無師承，後無弟子者，則別附著之。……明以來談道統者，揚己凌人，互相排軋，卒釀門戶之禍，流毒無窮。斯同目擊其弊，因著此書。……凡漢後唐前傳經之儒，一一具列。除排擠之私，以消朋黨。其持論獨爲平允。惟其附錄一門，旁及老莊申韓之流，未免矯枉過直」(卷五八，《史部，傳記類二》)。其表只舉姓名字與籍貫，及其數代傳授，並無其他材料或評論。與其名爲宗派，不若名爲名表也。卷八以後屬宋元明。卷八爲程子學派，胡瑗學派，張載學派，與邵雍學派。卷九卷十朱子學派最詳。門人之有傳授者三十七人，傳至五代。又分建安建陽兩派。門人之無傳授者四百零五人，重九人，實三百九十六人。共朱子門人四百三十三人。以後宋學派七，元學派四，明學派八。當然以王氏(王守仁陽明)學派爲最詳。王梓材(1792—1851)補註字號里謚。然錯誤重複甚多，梓材未能盡改其訛，且亦有自誤者。斯同去取，不免有濫收之嫌，而傳授統系，亦未盡準確。誠如《提要》所云，石介不入宗派，有所未安。而朱陸兩派由元至明，均有脈絡。今以朝代不同，不爲明其宗系，亦失宗派本旨。然一洗向來畛域之見，則其功誠偉也。 (陳榮捷)

# 十七畫

## 禮(先秦)

禮的觀念在春秋時代(前722—481)已相當流行，孔子(前551—479)說禮所針對的兩個基本問題，一在修己，一在治人，與春秋時代禮的觀念所表現的，也大抵相同。所不同的，是春秋時代的禮，其重點在政治上的治國與治民，孔子的禮則比較着重於倫理中的修身。在孔子所有的觀念中，禮與以往的傳統有着特別深密的關係，他發揮禮的意義，有些很明顯地是由傳統禮的觀念中轉化而來。如大家所知，孔子是當時的禮學大家，與一般學禮之士不同的是，他在這個傳統裏孕育出仁義的新思想，開創了思想新傳統的源頭。孔子所以能從舊傳統中開出新思想，在這裏我們可以說，是因他對整個禮的傳統(周文)的流弊，有極為深刻的了解，這促使他對禮發展出新的認知和態度。

春秋時代禮的觀念，大部分保留在《左傳》中，如：「禮，身之幹也」(成公十三年)、「信以守禮，禮以庇身」(成公十五年)、「君子貴其身，而後能及人，是以有禮」。(昭公二十五年)這是就修身而言的。又如：「禮，國之幹也」(僖公十一年)、「夫禮，所以整民也」(莊公二十三年)、「禮，經國家、定社稷、序民人、利後嗣者也」。(隱公十一年)這是就治人或治國而言的。孔子說禮，也具有這兩面，前者如：「不知禮，無以立也」(《論語・堯曰

篇》)及「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」。(《顏淵篇》)後者如：「上好禮，則民莫敢不敬」(《子路篇》)、「能以禮讓爲國乎，何有！不能以禮讓爲國，如禮何」！(《里仁篇》)「非禮勿視」云云，乃孔子答顏淵問仁，意謂凡是在視聽言動上能合於禮的，就等於實行了仁，此義與《左傳》所謂「出門如賓，承事如祭，仁之則也」(僖公三十三年)甚爲近似。至孔子答仲弓問仁「出門如見大賓，使民如承大祭」之言，更顯然是由《左傳》而來。所不同者，《左傳》的禮，可以統攝衆德，如：「君令、臣共、父慈、子孝、兄愛、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、婦聽，禮也」。(昭公二十六年)而在孔子，統攝衆德者爲仁，仁爲本，禮只是仁一種表現。上引《左傳》有「信以守禮」之言，是說人與人之間必須守禮，然後能誠信，孔子進一步發揮爲「恭而無禮則勞，愼而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞」。(《論語・泰伯篇》)恭敬、謹愼、勇敢、直言，都是美行，但在具體的踐履中，往往不能發而皆中節，孔子認爲這些美行，須以禮爲之節文、爲之權衡，方能免於其失。

《左傳》的「出門如賓，承事如祭，仁之則也」，只表示禮與仁是兩個平行而相關的美德。當孔子說「人而不仁，如禮何」！這是禮與仁的關係的一個新的發展。這一發展有兩點涵義：第一，以仁爲禮之本或禮之質；第二，無本之禮，僅是虛文，禮如僅剩下虛文，謂之文敝，「禮云禮云，玉帛云乎哉」？(《論語・陽貨篇》)即孔子針對當時文敝的現象所做的批判。一種禮，行之久遠，難免流於僵化，不易應付新的環境、滿足新的需要。依照孔子的啓示，面對這種情況，必須返本，或以質救文，也就是可以根據仁，重組禮的內容。當魏晉時代產生名教危機時，禮家紛紛主張

「緣情制禮」，這種主張與孔子之意正遙相契合。

孟子(前372—290？)的思想在禮這一方面除由心言禮外，沒有什麼進展。把孔子及孔子以前傳統中的禮予以系統化，發展出空前的理論的，是荀子(前313—238？)。荀子的發展與孔子下面的這段言論有密切的關係。弟子子張問「十世可知也」？孔子答：「殷因於夏禮，所損益可知也，周因於殷禮，所損益可知也，其或繼周者，百世可知也」。(《論語・爲政篇》)三代的禮之間雖有承續(因)的關係，但爲適應不同時代的需要，有因必有革，有損必有益，因革損益說明禮是可變的。周集歷代禮之大宗，繼周者百世可知，說明可變中有不可變者在。就孔子所說，我們要問，爲什麼繼周即足以知百世？此知如何可能？其次，禮有可變者，有不可變者，這不可變者指的是什麼？我們不知道孔子對這兩個問題是怎樣想的，但在荀子的系統裏，已非常明顯地針對這問題，提出了明確的答案。

荀子的「法後王」即孔子的「繼周」，荀子的「百王之法，後王是也」、「欲知上世，則審周道」與孔子「其或繼周者，百世可知也」之義相同。荀子深知百王之法(法在此與禮相通)之雜，欲使雜亂的禮法有統緒可尋，就必予以分類，所謂「以類行雜」，雜而有類，則其理自見，「以類度類」，則三代之禮有統緒可尋。統由理成，而理由類顯，「類不悖，雖久同理」，故審周道即足以知上世，所知者不是禮之雜，而是禮之理。禮的內容是不斷在變，而禮之理則不變。不變之理，荀子又叫做「道貫」，如：「百王之無變，足以爲道貫，一廢一起，應之以貫，理貫不亂。不知貫，不知應變，貫之大體未嘗亡也」。(《荀子・天論篇》)廢即損、起即益，在一損一益之際，只要能掌握貫串其間的道或理，則雖變而

不致亂。荀子對禮的傳統，不僅要求能知百世，而且要求它能行百世。要傳統能行於百世，百世的變化很大，那末「法教之所不及，聞見之所未至」的現象必然產生，面對這種情形，荀子主張：「其有法者以法行，其無法者以類擧」，意謂舊傳統能行之有效者，就保留舊傳統，舊傳統行之無效者，須以類擧，以類擧即以理相推，也就是「知貫」，知貫然後能應變。

荀子對禮除發展出統類的理論之外，對禮在修身、治國兩方面的功效，都有精微的闡發，這些理論，使後世言禮者奉爲圭臬。（韋政通）

**參考文獻：**⑴陳大齊：《孔子的禮論》，見《孔子學說論集》，1958，臺北，正中。
⑵韋政通：《荀子禮義之統系統的解析》、《荀子禮樂論》，見《荀子與古代哲學》，1966，臺北，商務。

## 禮（宋明）

儒家傳統重禮教與禮制，故于禮之哲學觀念，甚少討論。理學家亦如是。張子（張載，1020—1077）使學者先學禮（《張子語錄》下）。程伊川（程頤，1033—1107）定六禮（《遺書》，十五）。明道（程顥，1032—1085）嘗至禪寺，方飯，見趨進揖遜之盛，嘆曰：「三代威儀，盡在是矣」（《外書》，十二）。朱子終身修禮書。文集書札討論禮制，出乎討論理氣太極之上。然議論禮之觀念，却並不多。有之，亦據古說而略加精晰而已。

周子（周敦頤，1017—1073）云：「禮理也，樂和也。……萬物各得其理然後和。故禮先而理後」（《通書》，十三）。張子云：「蓋

禮者理也。須是學窮理。禮則所以行其義，知理則能制禮。然則禮出于理之後」(《張子語錄》下)。伊川云：「視聽言動，非禮不爲，即是禮。禮即是理也。不是天理，便是私欲」(《遺書》，十五)。此以理訓禮，乃根于《禮記》之「禮也者理也」(《仲尼燕居篇》)與「禮也者，理之不可易者也」(《樂記篇》)。惟朱子于此解不甚贊同。問所以喚做禮而不謂之理者，莫是禮便是實了，有準則，有着實處？朱子答曰：「只說理，却空去了。這箇禮是那天理節文，教人有準則處」(《語類》，四一)。如「克己復禮」，「不可將『理』字來訓『禮』字。克去己私，固可能復天理。不成克己後，便都沒事」(同上)？故朱子云：「禮是那天地自然之理。理會得時，繁文末節，皆在其中。禮儀三百，威儀三千，却只是這個道理。千條萬緒，只是一箇道理。……一草一木，與他夏葛冬裘，渴飲飢食，君臣父子，禮樂器數，都是天理流行，活潑潑地。那一件不是天理中出來？見得透徹後，都是天理」(同上)。于此朱子爲禮下一定義，成爲以後儒家不易之論。

朱子云：「禮者天理之節文，人事之儀則也」(《論語集註・學而篇》)。「天理之節文」一語又另見數處(同上，《爲政篇》，《顏淵篇》；《朱子語類》，二五，四一)。天理即理，語出(《禮記・樂記篇》)，而其無上道德之涵義，則見諸明道「吾學雖有所受，天理二字，却是自家體貼出來」(《外書》，十二)之語。「節文」出自《禮記》「禮者因人之情，而爲之節文」(《坊記》)。朱子註《孟子》「節文斯二者」爲「品節文章」(《孟子集註》)。陳淳(1159—1223)發揮之曰：「文公(朱子)曰：『禮者天理之節文，人事之儀則』，以兩句對言之，何也？蓋天理只是人事中之理，而具于心者也。天理在中而著見于事，人事在外而根于中。天理其體，人事其用也。

『儀』謂容儀，而形見于外者，有粲然可象底意，與『文』字相應。『則』謂法則。準則是箇骨子，所以存于中者，乃確然不易之意，與『節』字相應。文而後儀，節而後則。必有天理之節文，而後有人事之儀則。言須盡此二者，意乃圓滿」(《北溪字義》上，「仁義禮智信」條)。朱子之集大成，此處又見一端。

儒家經典每每禮樂並提。《禮記》《荀子》等書言禮樂之關係甚多，然大多鑒其分別，如《禮記》「樂者爲同，禮者爲異」，「樂由中出，禮由外作」(均《樂記》篇)。上文引周子謂禮先而後樂。門人問朱子。朱子答曰：「他却將兩者分開了」(《朱子語類》，八七)。此言禮樂應視爲一。《禮記・樂記篇》「樂者天地之和也，禮者天地之序也」，雖有此意，然篇中其同不顯，其異特著。《荀子》亦然。雖云「樂也者　和之不可變者也。禮也者，理之不可易者也」，然續下即云：「樂合同，禮別異」(《樂論篇》)。宋儒則不重禮樂之相反而重禮樂之相成。如王安石(1021—1086)云：「體天下之性而爲之禮，和天下之性而爲之樂。禮者，天下之中經，樂者天下之中和」(《臨川集》，六六，《禮樂論》)。王氏此論，蓋詳荀子聖人化性起僞之言爲不知禮也(同上，《禮論》)。伊川語更瑩晰。其言曰：「推本而言，禮只是一箇序，樂只是一箇和。只此兩字，含蓄多少義理。……天下無一物無禮樂。且置兩隻椅子，纔不正，便是無序。無序便是乖。乖便不和」。又問：「如此則禮樂却只是一事」？曰：「不然。如天地陰陽，其勢高下甚相背。然必相須而爲用也。有陰便有陽，有陽便有陰」(《遺書》，十八)。如是一而二，二而一。故陳淳云：「禮樂亦不是判然二物，不相干涉。禮只是箇序，樂只是箇和。纔有序，便順而和，失序便乖而不和」(《北溪字義》下，「禮樂」條)。

此陰陽消長之理，朱子即用以解釋《樂記》之「明則有禮樂，幽則有鬼神」。朱子曰：「『禮主減，樂主盈』(《樂記篇》)。鬼神亦只是屈伸之義。禮樂鬼神一理」(《朱子語類》，八七)。一理貫禮樂，乃是朱子之基本思想。彼云：「禮樂者，皆天理之自然。節文也是天理自然有底。和樂也是天理自然有底。然這天理，本是儱侗一直下來。聖人就其中立箇界限，分成段子。其本如此，其末亦如此。其外如此，其裏亦如此」(同上)。又云：「禮之誠，便是樂之本。樂之本，便是禮之誠。若細分之，則樂只是一體周流的物，禮則是兩箇相對著，誠與去僞也。禮則相刑相尅，以此克彼。樂則相生相長，其變無窮。樂如晝夜之循環，陰陽之闔闢，周流貫通。而禮則有向背明暗。論其本則皆出于一。樂之和便是禮之誠，禮之誠便是樂之和」(同上)。

《樂記》禮減樂盈之說，程明道謂「禮樂只在進反之間，便得性情之正」(《遺書》，三)。重點不在兩者之相對而在兩者之間，亦即陰陽伸屈之意。朱子釋之曰：「『禮主其減，樂主其盈。禮減而進，以進爲文。樂盈而反，以反爲文』(《樂記篇》)。禮以謙遜退貶爲尙，故主減。然非人之所樂。故須勉强做將去方得。樂以發揚蹈厲爲尙，故主盈。然樂只管充滿而不反，則又也無收殺。故須反方得。……所以程子只謂只在進反之間，便得性情之正」(《朱子語類》，九五)。

朱子以後，治禮者莫如江永(1681—1762)。江氏以朱子晚年治禮未就，其徒纂續亦多闕漏。乃廣摭博討，成《禮經綱目》八十八卷，「蓋欲卒朱子之志，成禮樂之完」(《自序》)。然皆禮制，于禮之意義，無所發明也。（陳榮捷）

**參考文獻：**韋政通：《中國哲學辭典》，「禮」與「禮樂」兩條。

# 禮記

《禮記》中的大部分是闡述禮經《儀禮》的，它們之間的關係，相當於《易傳》和《易經》。《儀禮》就是禮儀，是古代各種典禮的節目單子，因時間的累積，同時也爲了適應各種場合和禮節的需要，由原先一些原則性規範，逐漸發展出細節的規定，數量上的累積，相當可觀，據《禮記・禮器篇》說，有「經禮三百，曲禮三千」，這可能是經人整理以後的數目，把比較屬於原則性的規定叫經禮，細節的規定叫曲禮。到漢初，經禮祇有高堂生傳下的十七篇，因篇目有禮有儀，所以稱之爲儀禮，一直流傳到現在。

今本《儀禮》十七篇中，有十一篇文末附有《記》文，是早期《禮記》附《經》而作的痕跡。讀《經》的人多了，因讀《經》而發展出來的理論也越來越豐富，自然就形成一個個獨立的單篇，著錄於《漢書・藝文志》的，有「《記》百三十一篇」，漢武帝建元五年（前136)立五經博士後，戴德、戴聖曾於學官中講授《儀禮》，二人各自從「《記》百三十一篇」中，編選了一本做教材之用，戴德選了八十五篇，就是《大戴禮記》，戴聖選了四十六篇，其中《曲禮》、《檀弓》、《雜記》因文長分爲上下篇，得四十九篇，就是《小戴禮記》。如此在篇數上雖與《藝文志》所記恰相符，但《投壺篇》大小戴記同時收錄，則令人費解。《小戴禮記》因鄭玄(122—200)爲之作注，又曾被列爲七經之一，因而能完整地流傳至今。《大戴禮記》現存僅四十篇，其餘已散失。四十篇中，與他書相重的文字不在少數，如《保傅篇》與賈誼(前201—169)：《新書・保傅篇》相

重，《勸學篇》、《禮三本篇》採自荀子(前313—238？)的《勸學篇》與《禮論篇》，各篇也較少突出的理論，在思想史上的價值，遠不及《小戴禮記》。下文所說的《禮記》，即指《小戴記》。

《禮記》各篇寫成的時間，今已無從確定。此書成於衆手，其中在思想上特別有價值的幾篇，都與禮沒有多大關係，就內容看，應是戰國末期到秦漢之際的作品。《禮記》一向被視爲儒家的經典(十三經之一)，由於秦漢之際陰陽家學說盛行，因此代表陰陽家思想的《月令篇》也收在裏面。

下面把其中在思想上特別有價值的幾篇做一提要：

㈠《大學》原只是《禮記》中的一篇，在韓愈(768—824)以前，很少人注意它的價值，韓愈作《原道》引「古之欲明明德於天下者」一段，以爲是禹、湯、文、武、周公、孔子之道。至司馬光(1019—1086)作《大學廣義》及《致知在格物》一文，《大學》才有單行本。至宋儒程、朱，《大學》才受到特別的重視，朱熹把它與《中庸》、《論》、《孟》合爲《四書》。

《大學》要旨在三綱領：明明德、親民、止於至善；八條目：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。尤其是八條目，分別成爲程、朱以後四五百年間，引導思想發展的主要概念，其中格物、致知，曾是心學與理學兩派之間爭論的焦點之一。先秦儒學，孔子以後，孟、荀各自發展出一個系統，孟子比較偏向於內聖，荀子比較偏向於外王，《大學》的作者企圖綜合兩大系統的精神，形成內聖通外王的新的理論架構，但基本的理路則近於孟子。

㈡思想史上第一個能深入了解《中庸》的，是韓愈的好友李翱之，李氏作《復性書》三篇，歐陽修(1007—1072)讀之，認爲乃

「《中庸》之義疏」。北宋智圓和尚提倡《中庸》，以僧徒而號中庸子，並自爲傳以述其義(孤山：《閑居編》)，年代在司馬光作《中庸廣義》之前，皆爲宋代新儒學的先驅。

《中庸》建立誠的哲學，是先秦儒學的新發展。戰國諸子中，孟、荀和莊子都講到誠，但在他們的思想系統中未佔重要地位。誠在《中庸》系統的重要性，猶孔子思想中的仁，孟子思想中的心性，既是天人合一之道，又是內聖外王之道。《中庸》最大的貢獻在道德形上學，這方面它表現的理論規模與義理的純熟，超過《孟子》與《易傳》，代表綜合二者以後的新發展。

㈢《學記》是古代儒家教育思想的一篇代表作，很像是以《中庸》「博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之」爲題所做的專論。《中庸》和《學記》論學的共同淵源在荀子，荀子是先秦儒家中第一個發現經驗的學習和後天的教育對人的德性具有決定性作用的思想家。《學記篇》中「玉不琢，不成器，人不學，不知道。是故古之王者建國君民，教學爲先」。其意義完全是《荀子・勸學篇》首段的翻版。論爲學之序中的博學親師，論學取友，知類通達，也都是荀子的觀念。

此篇討論的問題包括：⑴強調學習的重要；⑵學習的次第；⑶教育與修身的關係；⑷探討教之所由興與教之所由廢的原因；⑸教與學的方法等。

㈣《樂記》是古代儒家論樂教的代表作，大部分都在說禮樂在道德和政治方面的功效。言禮樂的關係及其特性，有本於《荀子・樂論》者，如「樂者爲同，禮者爲異」，也有的觀念如「大樂必易，大禮必簡」之易簡，是來自《易傳》。《樂記》的作者受《易傳》的影響很深，篇中有直接沿襲其文者，也有仿效其句法者，也有把

陰陽家的思想和《易傳》混合而成的文字。

孔子以仁爲禮樂之本，孟子以禮爲辭讓之心，禮樂皆本於心性，與《樂記》論「禮自外作」者不同。禮脫離心性，純視爲外在之文，是荀子的看法。秦漢之際，在儒家法家化的影響下，禮與法經過長期的對立，逐漸有同化的趨勢。《禮記》中有些禮的意義，已具有了法的性質，作用在防範與制裁。

(五)《禮運篇》盛言陰陽五行，蓋爲深受陰陽家影響之儒者所作。最著名的一段是篇首言大同，前人因此篇以五帝之世爲大同，禹、湯、文、武、周公之世爲小康，由於這種返回原始的思想，以爲大同乃老子之意。如純就這一段文字的內容看，似是墨、孟二子思想混合的產品，孟子曾說「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼」。(《孟子·梁惠王上》)又主張發政施仁，必先及鰥寡孤獨。(《孟子·梁惠王下》)孟、荀都重視賢能，而特別重視尙賢並發展出較完整理論的則爲墨子。墨子又主張各盡所能：「凡天下群百工、輪車、鞼匏、陶冶、梓匠，使各盡其所能」。(《墨子·節用中》)儒、墨都重視愛，墨子主兼愛，孟子主愛有差等，由兼愛的思想遠比愛有差等的思想更能產生天下爲公的觀念。

(六)秦漢大一統以後，先秦儒家的外王理想，變成了出仕問題，儒者所能爲者，只是培養自己，等待擧用，專制皇帝成了現實上的聖王。《儒行篇》的作者，就是爲了適應這一新時代的需要，爲儒者的立身行事提出了新的構想。其中大部分自是儒家思想，但也雜糅了道、墨兩家的性格，如言儒之「特立」爲「刼之以衆，沮之以兵，見死不更其守」；言「剛毅」爲「可親而不可刼，可近而不可迫，可殺而不可辱」，顯然具有墨者任俠之風。又如言「容貌」爲「難進而易退，粥粥若無能」；言「規爲」(風骨)爲「上不臣天子

，下不事諸侯，愼靜而尙寬」，乃道家獨有的瀟灑。

《儒行篇》所構想的儒者性格，可約之爲六點：⑴心懷忠信，力行不倦；⑵難進而易退；⑶爲人剛强；⑷對百姓的關懷與同情；⑸堅貞持久的友誼；⑹特立獨行。（韋政通）

**參考文獻**：⑴周何：《禮記導論》，見《國學導讀叢編》上冊，1978，臺北康橋出版事業公司。
⑵韋政通：《中國思想史》頁405—421，1969，臺北大林出版社。

## 禮與法

早在西周，禮已用來維持封建政治的秩序，以及宗法社會人際間的關係。而法是用來治理百姓小人的。就如《荀子·富國篇》說的：「由士以上，則必以禮樂節之；衆庶百姓，則必以法數制之」。袁準《治亂篇》也說：「夫禮者，所以正君子也；法者，所以治小人也。……爲國而不以禮，則君子不讓，制民而不以法，則小人不懼」。（《群書治要》）但春秋以降，禮已成爲虛文，失去節制的作用。孔子才慨歎道：「禮云禮云，玉帛云乎哉」！（《論語·陽貨》）又說：「人而不仁，如禮何」？（《八佾》）仁心是禮的根據，孔子提倡仁學就是想從根本挽救人心的僵化與墮落，重建周禮在政治、社會的功能。戰國時的孟、荀也都在這個方向上作努力，但績效不彰。因爲由春秋到戰國，諸侯兼併，封建解體，新政權成立；農業制度破壞，商業繁榮，城市興起；信仰失準，道德泯滅，整個政治、經濟、社會發生遽變，面對這種變化而複雜的情況，傳統的禮制已無法「經國家，定社稷，序人民」（《左傳》隱公十一年）。於是法家紛紛反對「法故」「循禮」，提出任法治國的主

張。可見法治思想是爲了適應新時代的需要而產生的。另外，法家多出於衛、鄭、晉，以及由晉分出的韓、趙、魏，而這些國家都是商業發達的社會，由此顯示，法治思想的產生與商業經濟的關係，是值得注意的。

禮與法，有其異，也有其同。二者皆是行爲的規範，治道的工具。其來源都要合乎義、理，合乎時宜、人心。《管子・心術篇》說：「禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也。法者，所以同出，不得不然者也」。所謂「因乎宜」，是宜於事，宜於時，最後宜於人心的需要。禮法同出，但法有強制性，所以說「不得不然」，此爲禮所不具，是爲二者之異。禮無強制性，所以說是「適然之善」；法有強制性，所以說是「必然之道」(《韓非子・顯學》)。禮與法在「正國」、「整民」上，效力不同，其效果境界也不同。孔子說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」。有恥無恥，表示境界的高低。而階級性與平等性，是禮與法最大的差別。禮強調「別」，在於別貴賤，分親疏。法注重「齊」，在於打破貴賤，不分親疏，如韓非說：「設法度以齊民」(《八經》)。儒家的禮用以別貴賤親疏，固然有階級性，其用法治小民也是階級性，所謂「禮不下庶人，刑不上大夫」便是。法家的法就是要打破這種階級性，《管子・任法篇》說：「君臣上下貴賤皆從法」，《韓非子・有度篇》說：「刑過不避大臣，賞善不遺匹夫」。《主道篇》說：「誠有功，則雖疏賤必賞；誠有過，則雖近愛必誅」。法的平等性，是法家比儒家進步的地方。另外法的客觀性爲禮所不及。

法家重法抑禮；儒家堅守傳統的禮制，但不反對用法。只是儒家重禮輕法，以爲法生於禮，禮爲治之本，法爲治之末，法僅

用來輔助禮的不足。儒家對禮與法的態度，使得禮與法之間不發生嚴重的衝突；而法家也不能改變禮在文化上的地位。後來「禮禁未然之前，法施已然之後」的觀念在漢朝普遍流行(見《大戴禮・禮察》、賈誼《陳政事疏》、《史記・太史公自序》等文)。因此禮治爲主，法治爲輔的禮教的法律觀，遂成爲漢以後中國的政治思想。這種思想，使得後世的法律中仍然被禮教精神所主宰。

法家所說的「法」，固然涵有現代法律的一些性質，如成文公布之法，客觀性，公平性以及強制性；但立法者是國君，《管子・任法篇》說：「夫生法者，君也」。國君的權力並無有效的制衡，爲了方便統治，他可以恣意立法。因此法家的法治思想，只是專制的利器，與現代的法律觀念，迥然不同。現代的法治思想，是用法律限制政府的權力；同時用法律保障人民的權利。這種民主的法治思想，是傳統中國向來沒有的。　(王讚源)

**參考文獻：**
(1)韋政通：《中國哲學辭典》「禮」、「禮與法」、「治法與治人」諸條，大林出版社，臺北，1977。

(2)沈剛伯：《從古代禮刑的運用探討法家的來歷》，《大陸雜誌》第四十七卷第二期，臺北。

(3)王讚源：《韓非哲學》第一章第一節，《教學與研究》第二期，國立臺灣師範大學文學院，1980。

# 十八畫

## 歸寂

「寂」字出于《易經》「寂然不動，感而遂通天下之故」(《繫辭上》，十)。陽明(王守仁，1472—1529)在時，聶豹(號双江，1487—1563)見之，未能無疑。陽明沒後始設位北面再拜，稱爲後學，其良知之學，據黃宗羲(1610—1695)云：「獄中閑久靜極，忽見此心眞體，光明瑩徹，萬物皆備。乃喜曰：『此未發之中也。守是不失，天下之理，皆從此出矣』。乃出與來學立靜坐法，使之歸寂以通感，執體以應用。是時同門爲良知之學者以爲未發即在已發之中，蓋發而未嘗發。故未發之功，卻在發上用。先天之功，却在後天上用。其疑先生之說者有三。其一謂道不可須臾離也。今日動處無功，是離之也。其一謂道無分于動靜也。今日功夫只是主靜，是二之也。其一謂心事合一，心體了而無不在。今日感應流行，著不得力，是脫略事爲，類于禪悟也。王龍溪(畿)，黃洛村(宏綱)，陳明水(九川)，鄒東廓(守益)，劉兩峯(文敏)各致難端，先生一一申之。唯羅念菴(洪先)相契合。……兩峯晚乃信之」(《明儒學案》，十七)。

黃宗羲謂羅洪先之學，「始致力于實踐，中歸攝于寂靜，晚徹悟于仁體」(同上，十八)。其徹悟仍是歸寂之效也。故彼獨心契于聶豹，謂双江所言，眞是霹靂手段。許多英雄瞞昧，被他一

口道著，如康莊大道，更無可疑。因陽明在時，未得及門委贄，不稱門生而稱後學。私淑而有得于陽明之旨者，莫如念菴，此定論也。其言有曰：「不肖三四年間，曾以主靜一言爲談良知者告，以爲良知固出于稟受之自然，而未嘗泯滅。然欲得流行發見，常如孩提之時，必有致之之功，非經枯槁寂寞之後，一切退聽，而天理炯然，未易及此」(同上引)。劉兩峯讀《傳習錄》而好之，乃入越而稟學于陽明。自此一以致良知爲鵠。謂「發與未發，本無二致。戒懼慎獨，本無二事。若云未發不足兼已發，致中之外別有一段致和之功，是不知順其自然之體而加損焉，以學而能，以慮而知也」(同上，十九，引)。王時槐(號塘南，1522—1605)學于同邑劉兩峯。黃宗羲云：「陽明沒後，致良知一語，學者不深究其旨，多以情識承當。見諸行事，殊不得力。双江念菴，舉未發以救其弊。中流一壺，王學賴以不墜。先生(塘南)謂知者、先天之發竅也。謂之發竅，則已屬後天矣。雖屬後天，而形氣不足以干之」(同上，二十)。其《論學書》曰：「故知之一字，內不倚于空寂，外不墮于形氣。此孔門之所謂中也。末世學者，往往以墮于形氣之靈識爲知。此聖學之所以晦也」(同上引)。觀此時槐已不如雙江念菴之極端矣。此歸寂一派，乃江右王門之主流，與江右修證浙中現成兩派對峙。此爲現代學者所劃分，有異于《明儒學案》也。參看「陽明學派」條 (陳榮捷)

# 顏李學派

顏李學派，即顏元(號習齋，1635—1704)與其門人李塨(字恕谷，1659—1733)之學派。顏李均直隸人。清代理學學派，無出其右者。習齋著《四存編》：《存人》，《存性》，《存治》，《存學》

。極駁程朱氣質之性。惡只由引蔽習染而生，非性之咎。《存學》重三事六府六德。三事者，正德利用厚生。六府者，水火金木土穀。六德者，知仁聖義忠和也。《存治》者不外復古，如井田封建是也。《存人》則力排釋道。其學專以攻擊程朱理學爲事，謂必破一分程朱，始入一分孔孟。其教學分東西齋。東齋爲文學，習禮樂書數天文地理。西齋爲武備，習射御技擊陣法。其實習精神實與儒學一新空氣。惟太過復古，故其經世致用之學，未見實行。其徒恕谷亦如其師行醫自給。恕谷且躬耕。其謂理見于事，與重三事六物六藝，與習齋同。然習齋排讀書，恕谷則重考證。又反對習齋之復封建與許習齋之靜坐。戴望（1837？—1873）《顏氏學記》卷十表列習齋弟子一百八人，私淑二人，恕谷弟子九十七人。人數可謂不少，然無一著者。門戶不久消滅。于學術史上無大影響也。 （陳榮捷）

## 鵝湖之會

朱子與陸象山(九淵，1139—1193)久已聞名，甚思相識。呂東萊（名祖謙1137—1181）乃約叙于江西信州鵝湖寺。淳熙二年(1175)四月東萊訪朱子于建陽，同編《近思錄》。五月杪同抵寺。與會者有象山季兄子壽與臨川守趙景明及其所邀之劉子澄趙景昭暨江浙諸友。六月八日散會。伯恭(字祖謙)問候。象山云途中其兄詠詩，彼和之。因舉詩，至「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉」，元晦(朱子)失色。于是各休息。翌日朱陸商量數十折，象山悉破其說。繼日凡致辯，其說隨屈。會中朱呂話及九卦之序，象山因亹亹言之，朱呂大服。元晦教人先博覽而後歸約。象山則先發本心而後博覽。故朱以陸爲太簡，陸以朱爲支離。象山更欲與朱子

辯，以爲堯舜之前何書可讀。其兄止之。以上皆《象山全集》(三四，三六)所記一面之言。學者依此遂謂陸勝朱敗，故《朱子文集》《語類》無記載。簡約支離遂爲以後朱陸爭辯之點，似是鵝湖之會，即爲朱陸門戶之爭之起點。所記固陸方一面之詞，學者所云亦門戶意見堅立以後之說。兩方無學生隨行，非爲學術爭辯也。朱子會後與友人書皆言象山自信太過，徒爭意見。此會目的在結交相識，非爲解決學術之異同。故無秩序，無會講，隨便談論。並及東萊解經，品評曹立之與其他學者，討論《易經》簡易之意義等等問題。會後數年朱子最關心象山態度，並非學術異同。《朱子語類》關于此事無記載，亦因與學術無關也。　(陳榮捷)

## 韓非

韓非，戰國時韓人。他是韓的諸公子，約生於公元前 280 年，卒於 233 年。《史記》說他生有口吃，與李斯同爲荀卿的弟子。非曾上書韓王，王不能用，乃觀往者得失之變，發憤作書。秦王見其書大歎說：「嗟呼！寡人得見此人與之游，死不恨矣」。於是秦急攻韓，欲得非，韓王始派韓非使秦說秦王。李斯自認不如韓非，遂從中作梗，後來更與姚賈合謀，害死韓非。法家先進吳起、商鞅，並有顯赫事功，皆不得善終。吳起支解，商君車裂，而韓非也見殺於非命。蔽於儒家標準的人，都說他們「作法自斃」，罪有應得。其實，乃是由於新舊勢力的角逐，以及沒有合理的權力結構所造成的悲劇。用韓非的話說：「是智法之士與當塗之人不可兩存之仇也」。(《孤憤》)

韓非的書，《漢志》載五十五篇，與今本相符。《初見秦》，見於《戰國策》中，乃是張儀勸說秦王攻韓的話。第二篇又是《存韓》

。一般都因其矛盾，懷疑這兩篇不是非的作品。《有度》載荊、齊、燕、魏四國之亡，而韓非卻死在六國滅亡之前，可見這篇有後人加入的部分。其他各篇亦不無可疑之處，但大抵皆與韓非的理路相合，在沒有堅強的反證之前，寧可認定是韓非的作品，但無法保證沒有後人的增飾。注疏方面，目前有三本較爲通行：陳啓天著《增訂韓非子校釋》，陳奇猷著《韓非子集釋》、梁啓雄著《韓子淺解》。

韓非是先秦諸子晚出的健將，也是法家思想的集大成者。先秦各家學說對韓非都有過深淺的影響。他憑藉豐富的創發力，對儒、墨、道、名、法各家的思想，有取有舍，也有轉進和發揮，然後建立一個嚴密的政治哲學系統。

韓非政治哲學的殿堂，是靠四塊基石奠立的，它們互爲支持：即一、實證的知識論；二、利己的人性論；三、演化的歷史觀；四、功利的價值觀。他在《顯學》說：「無參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也」。《解老篇》反對「前識」，勸人「必緣理」。未經觀察、實驗便下的斷言，便是前識。緣理也就是參驗。這種實證的知識論，是墨子三表法的路數，荀子重經驗傳統的發揮。荀子在人性中發現了欲，所以用禮去節制欲；韓非在人性中發現了自私，所以用法去行賞罰。禮治與法治雖然有了差別，但它們的作用卻相同。愼子「因人之情」，「人莫不自爲」的觀念，也是韓非人性論的來源。《八經》篇說：「凡治天下必因人情，人情者有好惡，故賞罰可用；賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣」。法在發揮國人的自私心；術卻在防止臣下的自私心。利己的人性論，演化的歷史觀，必然產生功利的價值觀。韓非的價值觀受荀子、墨子的影響非常明顯。《荀子・天論》：「無用之辯，不急

之察，棄而不治」。《墨子・兼愛下》：「用而不可，雖我亦將非之，焉有善而不可用者」。韓非說的更明白，《問辯》說：「夫言行者，以功用爲之的彀（標準）者也」。不同的是墨、荀的功利在爲人民設想；韓非的功利卻爲君王打算。《六反》說：「君上之於民也，有難則用其死，安平則用其力也」。死於戰，力於耕，是君主最大的功利。不利耕戰的「貞信之行」、「微妙之言」、「商管之法」、「孫吳之書」，皆列入禁品。而仁義「害功」，不利政治，已被韓非的價值觀劃出政治學的領域。韓非的歷史觀，來自荀子法後王的啓示，但受自商鞅變古的思想更大。他精熟歷史，發現歷史演變不居，「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」。他認爲「世異則事異，事異則備變」，因此在《五蠹》說：「聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備」。這種權變精神，正是他主張「法與時移」(《心度》)的根據。

法家三派：愼到重勢，商鞅重法，申不害重術。韓非集其大成。他的「集」不是無條件的接受，而是批判、修正後的選擇和融貫，重新建構一個有系統的法家哲學。商君明法令、必賞罰、厲耕戰，以富國強兵的變法精神，爲韓非所接受，但《定法篇》有兩點批評：商鞅之法以斬首之功爲官，是「不當其能」，此其一。有法無術，則國家的富強只是「資人臣」而已，此其二。術，源於道家，申不害擅其用，韓非是他的衣缽傳人。《史記》把老莊申韓同傳，是很有眼光的。不過《定法》也有兩點批評申子：第一、言術未盡。像「治不踰官，雖知不言」的話，下半句錯了。因爲明主是拿全國人當耳目，「今知而弗言，則人主尙安假借矣」？第二、有術無法，則姦臣猶有所「譎其辭矣」。譎其辭，是指詭辯的藉口。戰國之時，君權日漸擴張，愼到給予理論化，倡勢治以尊君。韓

非曾寫《難勢》一文爲他辯護。愼子談的是自然之勢，韓非進而談人設之勢。所謂自然之勢，是因繼承得來的權位，它不是一人可以設置的。所以賢人得勢，壞人不能亂；壞人得勢，賢人不能治。而「人設之勢」，乃是國君透過任法運術所產生的威勢。那是用人爲的力量可以安排的。所以韓非說：「抱法處勢則治」，這種勢中才就可勝任，不必「待賢」。人設之勢是針對儒家「人存政舉，人亡政息」的尙賢弊病而設計的。

韓非將勢、法、術三者相提並論，同視爲「帝王之具」。重勢尊君；任法治國；用術御臣。人君處勢，所以行法運術；反之行法運術亦所以鞏固君勢。用術爲了行法；行法所以固術。勢爲君之體，法術爲君之用。運用得宜，國治君安。

韓非的哲學，忽視愛的價值，主張極權政治，扼殺言論、學術自由，與那爲達目的不擇手段的術，對後世產生許多不良影響。但他的實證態度，權變思想，實力政治及法治精神，卻散發着卓絕的智慧之光。 (王讚源)

**參考文獻：**(1)王讚源：《韓非與馬基維利比較研究》第二、五、六章，幼獅月刊社，臺北，1972。
(2)王邦雄：《韓非子的哲學》第三章，東大圖書公司，臺北，1977。

# 轉依

這是唯識宗提出來的修行實踐的理想概念，從唯識的立場來說明佛果問題。

首先。轉依(āśraya-parāvṛtti)即轉所依；所依(āśraya)即是阿賴耶識(ālayavijñāna)。由於阿賴耶識攝持一切能生染法的種子

，待緣而起現行，化爲現實之存在(表相→唯識)，所以阿賴耶識是萬法根源，也是生命主體(→阿賴耶識)。然而，由於阿賴耶識內部所攝持的種子無始時來與煩惱結合，成爲有漏種子(漏，原意是漏泄，梵文 āsrava，即借喻煩惱流出不淨)，因此不能作爲理想人格與理想世界的生起根源，而必須將之轉換(parāvṛtti)。在便宜上說，也可以說是把阿賴耶識轉換，而另立主體。這一個新的主體改稱爲智(jñāna)，轉識成智，就是轉依。不過若從阿賴耶識的本質上說，阿賴耶識自身無覆無記(對成佛之道不構成障礙，謂之「無覆」；非善非惡，謂之「無記」)，因此可以兼容善惡種子，以至無漏種子亦可以寄存其中，所以並無斷滅的必要。問題是自現實生命上溯，不能替阿賴耶識所攝持的有漏種子在時間上尋得一個起點，所以說無始時來，阿賴耶識與有漏種子已結成一體，有漏種子就是阿賴耶識的內容。扣緊此義，阿賴耶識的原有結構便須打散，這就是阿賴耶識必須捨棄的原因。同時，面對這種現實的統一關係，作爲將來成佛根據無漏種子便不能參與在內，而祇能列爲「寄存」(《攝大乘論・所知依分》首先表明此義)，待原有的有漏種子銷毀之後，纔能起而接替，構成新的統一關係。

由無漏種子祇能寄存於阿賴耶識的這一觀念引出，唯識宗是以阿賴耶識爲主，智爲客；而且依據唯識宗的緣生意義，有漏、無漏兩者互相對列而不能直接交通(《大乘起信論》說眞如、無明可以互熏，受唯識宗猛烈批評，一種姓)，這便成爲一種二元關係，在理論上頗有問題。不過，唯識宗所追求的是價值之轉換，因此設定這種二分是必然的。

依唯識宗想法，衆生修行實踐的過程是有漏種子減弱，無漏種子增長。無漏種子如何增長？由多聞熏習、如理作意(修道)增

長，即必須先假定有佛法。由於大乘佛教相信佛陀已於無量世前成就，所以在客觀上已經保證了這一增上緣的存在（不過這種保證，只能說是經驗界內的保證，在形上學內，仍產生成佛是否眞有自由的問題）。其次，唯識宗又認爲：這種有漏、無漏種子的消長，是一種對治關係，所以無漏種子增長，相對而言就是有漏種子的減弱。有漏種子包括煩惱、所知二障，所以在內容上分析，轉依時候所捨棄的其實是煩惱、所知二障，所轉得的是由斷此二障而呈現的大涅槃與大菩提。大涅槃與大菩提是二轉依果。至於涅槃與菩提的關係，傳統的說法是體與用的關係：涅槃是體，菩提是用（參看《成唯識論》卷十）。其實所謂體，即是親證一切法如如生起，依他展現的狀態（即依他起自性），這是存在的眞實（圓成實自性、眞如），存在的理法（無爲法），所以說它是不生不滅的、有永恒意義的存在（→三自性）；而用，即顯示在此理法下，無漏種子起現行，種種清淨功德盡未來際，所以自菩提方面言有四智：一、大圓鏡智，由轉捨阿賴耶識而得，二、平等性智，由轉捨末那識而得，三、妙觀察智，由轉捨意識而得，四、成所作智，由轉前五識而得。這也就是轉八識而成四智，亦即沿用唯識理論來解釋佛果和佛的主體活動。　（霍韜晦）

**參考文獻：**


(1)歐陽竟無：《唯識抉擇談》，第二講，初稿，1922；後收入《歐陽大師遺集》第二册，新文豐出版公司，臺北，1976。

(2)霍韜晦：《佛家哲學中之轉依義》，《人生雜誌》第三十一卷第八期，香港，1966。

(3)長尾雅人：《轉換の論理》，《中觀と唯識》收，岩波書店，東京，1978。



# 十九畫

## 關尹

《莊子・天下》云：「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明(天地精神)居。古之道術有在於是者。關尹、老聃聞其風而悅之，建之以常无有，主之以太一，以濡弱謙下爲表，以空虛不毀萬物爲實」。下文引關尹所言「其動若水，其靜若鏡，其應若響。……未嘗先人而常隨人」。諸語亦與《老》《莊》无異。總結再讚關老爲「古之博大眞人」。司馬遷《老子列傳》卻說老子「見周之衰，乃遂去(離)。至關，關令(長官)尹喜曰：子將隱矣，彊(强)爲我著書」！大約此事僞造於戰國末年。依《漢書・藝文志》，道家有《關尹子》九篇。此人姓關而非尹，地位既與老子齊同，何必向老子求書！如視「關令尹」爲官名，喜字成爲副詞，便連其姓也不知，豈能扯到關尹子？錢穆推測關尹即是環淵，環氏乃楚國人，約與孟莊諸子同時，著書上下篇，當時已被公認爲道家，何況關環叠韻，尹淵双聲！環淵和詹何齊名，詹何被混爲去周適秦的太史儋，遂生老聃過關遇關尹之說。 (王煜)

**參考文獻：**(1)錢穆：《莊老通辨》，臺北，三民，1971。
(2)袁宙宗：《老子身世及其兵學思想探賾》，臺北，商務，1977。



# 廿二畫

## 權

孟子曰：「男女授受不親，禮也。嫂溺援之以手者，權也」(《離婁上》)。于是便提出經權問題，何者爲常？何者爲變？漢儒趙岐(201卒)註「權」字云：「反經而善也」。此可釋爲反歸于經或反背于經。《春秋·公羊傳》桓公十一年云：「權者，反于經然後有善者也」。然漢以來學者多以反背于經爲釋。于是權乃爲術爲力而與經爲對。伊川(程頤，1033—1107)極反對之。彼云：「古今多錯用權字。纔說權便是變詐或權術。不知權只是經所不及者。權量輕重，使之合義。纔合義，便是經也」(《遺書》，十八)。彼明謂「夫臨事之際，稱輕重而處之，以合于義，是之謂權。豈拂經之道哉」(《粹言》，一)？又云，「能用權乃知道。亦不可這便是道也」(《遺書》，二二上)。又曰：「漢儒以反經合道爲權，故有權變權詐之論。皆非也。權只是經也。自漢以下，無人識權字」(朱子，《論語集註·子罕章》引)。

伊川不取漢儒之說。蓋謂權亦經也。朱子云：「大抵漢儒說權，是離了箇經說。伊川說權，便道權只在經裏面」(《朱子語類》，三七)。但朱子以爲伊川說得太重。朱子曰：「權者乃是到這地頭道理，合當恁地做。故雖異于經，而實亦經也。且如冬月，便合著綿向火。此是經。忽然一日煖，則亦須使扇當風坐。此便是

權。伊川說權只是經，意亦如此。但說經字太重，若偏了」。故朱子與程子詮釋不同。「伊川以為權便是經。某以為反經而合于道，乃所以為經。如征伐視揖遜，放廢視臣事。豈得是常事？但終是正也」。以朱子之意，經與權須分別清楚。「經與權，須還他中央有箇界分。如程先生說，則無界分矣。程先生權即經之說，其意蓋恐人離于經。然一滾來滾去，則經與權都鶻突沒理會了」。「經畢竟是常，權畢竟是變」。「經是萬世常行之道，權是不得已而用之」。「經自經，權自權。但經有不可行處，而至于用權。此權所以合經也」。「經是常行道理，權則是那常理行不得處，不得已而有變通底道理。權得其中，固是與經不異。畢竟權則可暫而不可常」。故「大概不可用時多」。「所謂經，衆人與學者皆能循之。至于權，則非聖賢不能行也」。蓋「權處是道理上面，更有一重道理」，故非常人可能。「蓋經者，只是存得箇大法正當底道理而已。蓋精微曲折處，固非經之所能盡也。所謂權者，于精微曲折處，曲盡其宜，以濟經之所不及耳。所以說中之為貴者權，權者即是經之要妙處也。……然事有必不得已處，經所行不得處，也只得反經，依舊不離乎經爾。所以貴乎權也。孔子曰：『可與立，未可與權』。立便是經。可與立則能固守經，有所執立矣，却說未可權。以此觀之，權乃經之要妙微密處。非見道理之精密透徹純熟者，不足以語權也」(均同上)。

朱子之與伊川不同尚有一點。伊川以權之目的為合義。朱子則曰：「義可總括得經權。不可將來對權。義當守經則守經，義當用權則用權」(同上)。以後說經權者不少。然皆不出朱子範圍。皆異口同音而已。惟戴震(1723—1777)批評宋儒，即批評朱子。其《孟子字義疏證》有「權」字三條。然實非討論權之問題而是攻

擊宋儒之理，以爲如一物焉。凡程朱心具衆理，理一分殊，天理人欲等說，均所棄擯。謂孟子言「執中無權」，而後儒則增一「執理無權」云。（陳榮捷）

**參考文獻：**⑴韋政通：《中國哲學辭典》，「權」字條，頁803—805。

⑵戴震：《孟子字義疏證》，「權」字條。

⑶韋政通：《朱熹論經、權》，見《史學評論》第五期，1983，臺北。



# 廿三畫

## 體用

體用之意，早已見諸鄭玄(127—200)之《禮記》序。彼云：「禮者，體也，履也。統之于心曰體，踐而行之曰履」。然此實非體用之關係，亦未用「用」字之詞。最初以「體」「用」二字而表達其哲學關係者爲王弼(226—249)註《老子》第三十八章。其言曰：「雖貴以無爲用，不能捨無以爲體也」。在佛家成爲一貫之傳統。僧肇(384—414)「言用則異，言寂則同」(《肇論》，三，《般若無知論》)。寂指體也。法藏(643—712)直用「體用」之詞(《金師子章・勒十玄》第七)。以後華嚴討論理事、一多，皆從體用立論。《壇經》影響更大。第十五章云：「燈是光之體，光是燈之用。名即有二，體無兩般」。此是體用雖殊，其實則一矣。

北宋理學家幾皆言體用。張子(張載，1020—1077)曰：「敦厚而不化，有顯而無用也」(《正蒙・神化篇》)。邵子曰：「天以體爲基，而常隱其基。地以用爲本，而常藏其用」。然又曰：「天主用，地主體。聖人主用，百姓主體」(《皇極經世書》卷七下)。最著名而影響最大者，則爲程子(程頤，伊川先生，1033—1107)《易傳序》「體用一源，顯微無間」之語也。日本學者以此語出于佛典，然乏確據。故唐順之(1507—1560)云：「儒者曰體用一原，佛者曰體用一原。儒者曰顯微無間，佛者曰顯微無間。其孰從而

辨之」(《中庸輯略序》)？儒佛所謂體用一原，其義不同。

程子特重體用之別。彼云：「忠者體，恕者用」(《遺書》，十一)。又云：「《中庸》大本言其體，達道言其用。體用自殊，安得不爲二乎」？其言心謂「有指體而言者，寂然不動是也。有指用而言者，感而遂通之故是也」(均《伊川文集》，五)。但又云：「咸恒，體用也。體用無先後」(《遺書》，十一)。此語與其體用一源之言，顯有重一不重殊之傾向。朱子于此點亦與程子有所不同。正如其兩人之于理一分殊，一則趨于一，一則趨于殊也。然程子門人楊時(1053—1135)以張子《西銘》言體不言用。程子則謂《西銘》理一而分殊。欲使人推行之，本爲用也(《伊川文集》，五)。則畢竟體用兼顧。

以後理學家多言體用。胡宏(1105—1155)「天理人欲，同體而異用，同行而異情」之語(《知言》，六)，更爲理學爭論之點。而能發揚體用觀念最大者，莫如朱子。朱子從未于體用兩字下一定義。然與門人交游討論甚多。由此可審其體用之意義有四。一爲事物之本身與其運用。如「耳便是體，聽便是用。目是體，見是用」(《朱子語類》，一)。又云：「坐則此身全坐，便是體。行則此體全行，便是用」(同上，十六)。又云：「理者天之體，命者理之用」(同上，五)。二爲體乃是用之源。如云：「仁是體，愛是用。……愛自仁出也」(同上，二十)。又云：「見在底便是體，後來生底便是用」(同上，六)。三，體用可指一事物之兩態。心「有指體而言者，寂然不動是也。此言性也。有指用而言者，感而遂通是也。此言情也」(同上，五)。又云：「中和云者，所以狀此實理之體用也」(《中庸或問》)。四，體乃用之原因。朱子云：「赤子匍匐將入井，皆有怵惕惻隱之心。只此一端，體用便可見。如喜怒哀

樂是用，所以喜怒哀樂是證」(同上，十七)。換言之，喜怒哀樂之情，乃因性體而發也。

如上所述，體用自有不同。朱子于此點特別注意。彼謂「水是體，但當其或流或止，便是用」(同上，六)。扇是體，人搖之，則用也(同上)。又若秤，上有分寸星銖，則體也。將去秤量物事，則用也(同上)。朱子云：「至于形而上下，却有分別。須分得此是體，彼是用，方說得一源。分得此是象，彼是理，方說得無間」(《朱子文集》，四八，《答呂子約》)。然此非謂體用截然相離。其言曰：「體與用雖是二字，本未嘗相離。用即體之所以流行」(《語類》，四二)。「性心只是體用。體用豈有相去之理乎」(同上，四十，《答何叔敬》)？因其不能截然相離，故體用可兼。朱子云：「道者兼體用，該費隱而言也」(《語類》，六)。誠亦如是。「以其體言，則有仁義禮知之實。以其用言，則有側隱羞惡恭敬是非之實」(同上)。或問體用之不可混同。朱子答曰：「仁存諸心，性之所以爲體也。義制乎事，性之所以爲用也。是豈可以混而無別哉？但又有一說焉。以其性而言之，則皆體也。以其情言之，則皆用也。以陰陽言之，則義體而仁用也」(《孟子或問。梁惠王上》)。

體用不特可離可合，而又相對。就陽言，則陽是體而陰是用。就陰言，則陰是體而陽是用(同上，六)。仁知亦如是。「知對仁言，則仁是體，知是用。只就知言，則知又自有體用」(同上，三二)。「仁固是體，義固是用，然仁義各有體用」(同上)。總之，各物或體或用，互爲體用，亦自有體用。體因用顯，用因體彰。體中有用，用中有體。朱子云：「其寂然者，無時而不感。其感通者，無時而不寂也。……正所謂體用之一源。……然于其未發也，見其感通之體。于已發也，見其寂然之用」(《文集》，六七，《易

寂感說》)。又云：「體用一源者，自理而觀，則理爲體，象爲用，而理中有象，是一源也。顯微無間者，自象而觀，則象爲顯，理爲微，而象中有理，是無間也」(同上，四十，《答何叔敬》)。又云：「體用一源。體雖無迹，中已有用」(《語類》，六七)。在程子體用一源，不免趨于合一。在朱子則體用交織爲一有機整體，爲一有秩序之結構，亦爲一充滿活力之關係。以後理學家幾無不以體用爲其哲學之模式，然于體用意義，無有能出乎朱子之上者。

心學家如陸象山(九淵，1139—1193)陳獻章(白沙先生，1428—1500)不談體用。惟王陽明(守仁，1472—1529)則特重之。《傳習錄》上云：「體用一源。有是體即有是用」。又謂「即體而言用在體，即用而言體在用」。此即《傳習錄》中「所謂動亦定，靜亦定。體用一源者也」。體用不二，乃爲心學系統一重要案語。由有明一代之儒者以至近人熊十力(1883—1968)，同一口氣。熊氏著《體用論》，極言體用不二。其思想出于《易經》，並非王學或禪宗之流。然與程朱只謂體用一原，並未謂體用不二殊異也。

(陳榮捷)

**參考文獻：**⑴韋政通：《中國哲學辭典》，「體用」條，頁813—816。

⑵錢穆：《朱子新學案》，第一册，頁429—440，《朱子論體用》。

# 變與常

春秋到戰國，是中國歷史上一個鉅變的時代。整個政治、經濟、社會的結構，全面發生動搖。先秦各家皆感受到這種變遷的危機，紛紛提出他們的方策，想醫治時代的病痛。但其中只有法

家在政治上能跳出托古、復古的樊籠，把握時代的問題，提出有效的辦法，因而奠立了中國統一的政局。

變與常，代表兩種不同而相對的觀念。變古與法古的爭辯，就是前者堅持「變」，後者堅持「常」。依《商君書·更法篇》的記載，主張變古的商鞅，與主張法古的甘龍、杜摯，在秦孝公面前有一場辯論，結果變古派獲勝。孝公採用了商鞅的變法建議。這一場辯論改變了中國的歷史，秦國因此奠下了統一六國的實力。

商鞅觀察歷史是「湯、武之王也，不脩古而興；殷、夏之滅也，不易禮而亡」。「三代不同禮而王，五霸不同法而霸」。所以他說：「禮法以時而定，制令各順其宜」。「治世不一道，便國不法古」。(《更法》)這是因爲他深切了解「世事變而行道異」(《開塞》)的道理。除商鞅外，早期法家也有變法的思想。《管子·任法篇》說：「國更立法以典民則祥。……故曰：法者不可恒也」。《愼子》逸文有「治國無其法則亂，守法而不變則衰……以道變法者，君長也」。這些觀念對後起的韓非有很大的啓示和引導。

韓非對歷史有更深刻的考察，他看出歷史有三個階段：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」。(《五蠹》)他不道「上古之傳譽，先王之成功」。(《顯學》)歸納他反對復古的理由有三點：第一，先王之道，歷史久遠，無法確定。他在《顯學篇》說：「孔子、墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂眞堯舜，堯舜不能復生，將誰使定儒、墨之誠乎？殷、周七百餘歲，虞、夏二千餘歲，而不能定儒、墨之眞，今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎」。第二，歷史記載，往往乖謬失實，牽强附會。他在《外儲說左上篇》說：「先王之言，有其所爲小，而世意之大者；有其所爲大，而世意之小者，未可必知也」。如先王有郢

書，後世多燕說之類，如何使人相信。第三，時代不同，需要各異。文王行仁義而王天下；徐偃王行仁義卻割地喪國。同樣是仁義，行於古者稱王，行於今者滅亡。所以他說：「古今異俗，新故異備」，「世異則事異，事異則備變」(《五蠹》)。基於這些理由，韓非對於儒、墨拿「先王之政，治當世之民」的法古作法，加以抨擊。他在《五蠹篇》說：「宋人有耕者，田中有株，兔走觸株，折頸而死，因釋其耒而守株，冀復得兔，兔不可復得，而身爲宋國笑。今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也」。在《外儲說左上篇》，他又舉鄭人買履的故事來挖苦他們。故事說有個鄭人想買一双履，他先量好自己脚的大小，就到街上去，卻把尺寸放在家裏。等他拿起履，才知道忘了帶尺寸。急忙回家拿。等尺寸拿來，市集早已收攤了，結果沒買到履。人家問他：「你何不當場用脚試穿」？他卻回答：「我寧可相信尺寸，不相信脚」。這些不知變通的作法，韓非認爲是「亂之迹」(《南面》)。

韓非在《南面篇》爲變古舉出歷史的證據。他說：「伊尹毋變殷，太公毋變周，則湯武不王矣。管仲毋易齊，郭偃毋更晉，則桓文不霸矣」。這說明了王霸是由變古而來的成果。值得注意的是，韓非不是一味變古。他說：「不知治者必曰：『無變古，毋易常』，變與不變，聖人不聽，正治而已。然則古之無變，常之毋易，在常、古之可與不可」。變與不變的標準在「可與不可」，這就要看事實的需要，和理智的決定了。

韓非深知歷史演化不居，「治與世宜則有功」。(《心度》)爲政要因時稱事，以變應變，所以他在有名的《五蠹篇》說：「聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因爲之備」。這種因時適事的精神，才是韓非眞正的歷史觀。

有了演化的史觀，自然產生變法的思想。商鞅如此，韓非也不例外。韓非在《心度篇》說：「時移而法不易者亂；世變而禁不變者削。故聖人之治民也，法與時移，而禁與世變」。法律固然須要適合時代，因應民情，加以變革，但也不能朝令夕改，廢置無度，《解老篇》說：「法令更則利害易，利害易則民務變，……治大國而數變法，則民苦之」。《亡徵篇》更說：「法禁變易，號令數下者，可亡也」。這也就是他批評申不害佐韓的情形。韓非知道法禁與時世轉移的重要性，也認爲法令必須穩定而統一。所以他在《五蠹篇》說：「法莫如一而固，使民易知之」。可見變法的精神與法律的穩定性並不衝突。

法家由演化史觀引發出來的權變精神，非常有價值。權變的精神，是一種適應能力。知道權變的，適應力强；反之，則適應力弱。可以說權變精神，是社會文化進步的動因。面對「知識爆發」及工業文明的巨變情形，更顯出權變精神的意義。（王讚源）

**參考文獻：**
(1)王讚源：《韓非哲學》第二章第二節，第一章第一節，《教學與研究》第二期，國立臺灣師範大學文學院，1980。
(2)韋政通：《中國哲學辭典》，「變」、「變法」條，大林出版社，臺北，1977。

## 讖緯

讖緯，讖是預言；緯是解經的書，即比附經義而成，與經對言。自儒術大行其道後，讖亦往往附經以自重，故非全與經無關。最古的讖當推《河圖》、《洛書》；然此兩者之出現，其說法怪誕不經。於史籍上可考者，可自秦繆公始。繆公曾昏睡七日，醒後

，即告訴公孫支、子輿兩大臣說：他到上帝那邊去，上帝告訴他，晉國將有大亂，五世不安；其後將有霸者出現等等。公孫支記下這些話，後來晉有驪姬之亂，文公稱霸等等，都一一應驗，這就是「秦讖」。後來趙簡子得病，昏睡五日，他也像繆公那樣，到上帝處，在那邊如何如何，這應即爲「趙讖」(見《史記・趙世家》)。始皇三十二年(前215)，派燕人盧生入海求仙，未見仙，卻得一本圖書，上面寫着：「亡秦者胡也」，於是始皇大發兵伐胡人(即匈奴)(見《史記・始皇本紀》)。然這些都是零星出現，不像西漢中葉以後大量出現而且有系統。漢讖以齊人甘忠可所造《包元太平經》言「赤精子再受命」爲最早。讖與緯，都是以「陰陽五行」一觀念爲中心推衍而成，也是災異符命說的變型；其內容包羅甚廣，舉凡釋經、天文現象、曆法、神仙、史事、文字、典章制度，無不包括在內。六經有緯書，孝經也有緯書。讖先起，緯後出現。這兩者對漢代的政治有極大的影響。如王莽便是由於武功長孟通掘井時得白石，上有「告安漢公莽爲皇帝」八紅字，王莽因此而做了攝皇帝；光武帝也以《河圖》中的《赤伏符》而受命得天下。讖緯因有圖、有書，有讖、有緯，所以這些書或稱爲圖讖、圖書、讖緯、讖記，或是緯書；又因尚書緯中有十餘種爲中候，也總稱爲緯候。　(梁榮茂)

**參考文獻：**

(1)顧炎武：《圖讖》，見《日知錄》卷三十，臺北河洛版。

(2)全祖望：《原緯》，見《鮚埼亭全集・外篇》卷四十八。

(3)陳槃：《讖緯釋名》，1942，2，中央研究院史語所集刊第十一本。

(4)陳槃：《讖緯溯源》(上)，同上。

(5)陳槃：《論早期讖緯及其與鄒衍書說之關係》，1947，8，史語所集刊第二十本。

(6)陳槃：《論讖緯命名及其相關之諸問題》，1948，12，史語所集刊第二十一本。

(7)安居香山、中村璋八合著：《緯書の基礎的研究》，日本漢魏文化研究會刊版。

(8)顧頡剛：《讖緯的造作》、《讖緯的內容》、《讖緯在東漢時的勢力》，見《漢代學術史略》第十九、二十、二十一章。

(9)趙翼：《光武信讖書》，見《廿二史劄記》卷四，1965，世界書局。



# (一) 條文索引(依國語注音符號排列)

ㄅ



ㄆ



ㄇ



ㄈ



ㄉ

## ㄊ



## ㄋ



## ㄌ

## ㄑ



## ㄒ



## ㄓ

ㄔ



ㄕ



ㄖ

ㄗ



ㄘ



ㄙ



ㄚ



ㄜ

ㄩ

# (二) 人名索引

(1)爲方便讀者，部分人名下羅聚了本書涉及該人物的事跡、觀念及思想提要。

(2)人名中凡有單獨條文者，條文標題及頁碼概以方體字排，以資識別。

(3)程顥（563）、程頤（559）書中都有獨立條文，但因兩人關係密切，特立「二程」一條，合併處理。

## 二 畫

## 三 畫



## 四 畫

## 五　　畫



## 六　　畫

## 七 畫

## 八 畫

## 九 畫

## 十 畫

## 十一畫

## 十二畫

## 十 三 畫

## 十四畫



## 十五畫

## 十 六 畫



## 十 七 畫

## 十八畫

## 十九畫



## 二十畫



## 二十一畫

## 二十三畫

# ㈢哲學名詞及一般術語索引

(1)本索引包括人名以外所有的條文標題。

(2)為便於識別，條文標題概以方體字排。

## 一 畫



## 二 畫

## 四畫

## 五 畫

## 六 畫

## 七 畫

## 八　畫

## 九 畫



## 十 畫

## 十一畫

## 十二畫

## 十 三 畫

## 十四畫



## 十五畫

## 十 六 畫



## 十 七 畫



## 十 八 畫

## 十九畫



## 二十畫



## 二十二畫



## 二十三畫



## 二十四畫



## 二十五畫